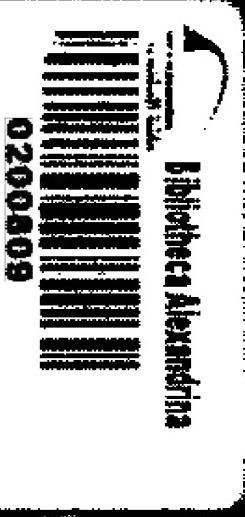


الكتاب



دار المعرفة

لیکن

نوابغ الفكر العربي

ابن حزم

يقتلم عناصِرِ مُحَمَّدِ العقاد

شرح المسمى الأول أسطو وأكبر الفلاسفة
الشرح أثراً في الغرب من القرن الثالث عشر
إلى القرن العشرين .

الطبعة السادسة



الناشر . دار المعرف - ١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج ٢ ع

الفصل الأول

غصيّر ابن رشد

١ - الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها النبوي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ ، فلا تذكر أثينا ورومة والإسكندرية وبخناد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز .

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل منه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق — بخناد — في عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتب ما لم يجتمع قبل ذلك في مدينة واحدة ، وكان هو أسبiqهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب . قال ابن خالدون ما خلاصته كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالاً من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يجهلوه وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني — وكان نسبه في بني أمية — وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب أعين ، فيبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجها إلى العراق ، كذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه المختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره المذاق في صناعة التسخن والمهرة^(١) في الصبيط والإجادة في التجليد فأوصى^(٢) من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزانة من الكتب لم تكن لأحد من قبله

(١) المهرة جمع ماهر : المازق .

(٢) أوصى بإيماء الكلام أو الشيء حفظه وجده . وأوصى الزاد فنحو : جمله في الوعاء . التنزيل الكرم : جمع فلؤمه .

ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسى ابن المستضى^(١) ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن يبع أكثراًها في حصار البربر . . .^(٢) .

وكان أعيان السراة^(٣) والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرى : « أقمت مرة بقرطبة ولازالت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اهتمام ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلى المندى بالزيادة على ، إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا ! أرقَّ منْ يزيد في هذا الكتاب حتى يبلغه إلى ما لا يساوى ، قال : فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة ، فدنوت منه وقلت له : أعزَ الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته ، فقد بلغت به الزيادة بيتنا فوق حده . . . قال لي : لست بفقيه ولا أدرى ما فيه ، ولكنني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتعجل بها بين أعيان البلد ، وبقي فيها موضع يسعُ هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد أستحضرته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير»^(٤) .

وكان ابن رشد فخوراً بهذه الحصولة في موطنها ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً وهما بحضور المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : « ما أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم إشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطريب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى إشبيلية . . . »^(٥) على أن هذين الفيلسوفين قد كانوا في تقسيهما ، وفي آلهما ، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثة في أسرة كل منها يتعاقبها منها جيل بعد جيل ، وكان الذين ذكرت إياهم ميزوا بينهم باسم البحد والابن والحفيد ، فيقولون ابن رشد البحد وبين رشد الابن وبين رشد الحفيد ، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً لهم من ابن زهر الحفيد .

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و « نفح الطيب » الجزء الأول .

(٢) السراة بمعنى سرى : صاحب الترف والمرارة والسناء .

(٣) « نفح الطيب » . الجزء الثاني .

(٤) المصدر نفسه .

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالترمذ والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكم أبي الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين ألى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيلي ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يشي على» ويدرك بيته وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمى واسم أبي ونبي أن قال لي : ما رأيهم في النساء ؟ يعني الفلسفه . أقدمه هي أم حادثة ؟ ... فادركتني الحياة والنحو ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيلي ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياة ، فالتفت إلى ابن طفيلي وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويدرك ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلسفه ، ويوارد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنهما في أحد من المشغلين بهذا الشأن المترغبين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عننى من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال ونخلعة سنية ومركب » .

وامستطرد صاحب المعجب قائلا : « أخبرنى تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيلي يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة الترجيح عنه ، ويدرك غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذا الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإن لأرجو أن تقني به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمتنع من ذلك إلا ما تعلمه من كبيرة سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنابي إلى ما هو أهم عنابي منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذي

حلني على تلخيص ما نصصته من كتب الحكم أرسسطو طاليس^(١).
ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر— والمستشرقين منهم على النصوص—
أن هذا الخليفة يتسمى إلى أسرة تدين بمعذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذي
يلترم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرّجون من التأويل ، وقد توفى إمام هذا
المذهب في المغرب — ابن حزم — بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومتّه به
شاقع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون
قطب المذاهب الرجعية مع إسحاقه بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن
« الفصل في الملل والنحل » .

كان ابن حزم هنا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية ،
ولكنها الآية التي تمثل الثقافة من جانبيها الآخر : جانب الحافظة « السلفية »
وكرامة التوسع في البدع الحديثة^(٢) .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « علي بن أحمد » وأبوه أحمد بن
سعيد ، وابنته الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعرف
السلفية ، وإنقاذه على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغنى عن التكست به ،
المجتري بالرأي على من يخالفه ، لأنّه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين
ابن حزم « الابن » وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ، فقال الباجي : أنا أعظم
ذلك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بشكاة الذهب ،
وطلبته وأنا أسرير يقتديل باشت السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك
لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بعطل حالى ،
سواءً طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت . فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في
الدنيا والآخرة .

وقد جئت عليه ملائحته^(٣) للعلماء والرؤساء وقلة مهاراته يغضّب الغاصبين
فأحرقوا كتبه في إشبيلية ، وقال في ذلك :

(١) العجب في تلخيص أعيار المغرب .

(٢) البدع بمعنده : ما أحدث على غير مثال سابق . أو المفيدة أحدثت تخالب الإيمان .

(٣) الملائحة : المخازنة .

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي

تضيّعه القرطاس ، بل هو في صدرى

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة في الخلق ، وهذا التسلّد^(١) في الخصومة العلمية ، وهذه الشدة في الحافظة على السنن السلفية ، فوضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبداع العلمية ، وهي التي تشجع رحلا كابن رشد على شرح أرسطوطاليس .

• • •

٢ - الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

ذلك في الحق عجيب ، ولكن العجب الذي مصدره الزيغ^(٢) عن السبب ، وهو قريب ، بل جدّ قريب .

فقد أتّخض المورخون ، ولا سيما المستشرقون ، عمل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقة ، وهي بالإيجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقية الشالية .

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيها شغل الأوروبيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وتطورها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخلق .

ولا يخفي أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الإسماعيلية بعينها ، فإن الفاطميين يُنسبون إلى فاطمة الزهراء أو يُنسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تحييراً لم من ساقر الطوبيين .

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون منصب الأفلاطونية الحديثة ، وهو منصب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٧٠ - ٢٠٥) الذي ولد ياقوم أسيوط وألقى دروسه في الإسكندرية ثم في روما . ومن أتباع

(١) التسلّد : شدة المتصوّبة .

(٢) الزيغ الميل .

الإسماعيليين الذين نشروا هنا المذهب إخوان الصفاء « أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم »، ومنهم مسلم بن محمد الأندلسى الذى نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية . وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقاً وغرباً في العالم الإسلامي من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وأسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « وكان أباً من أجياب داعي المصريين ، ويعُد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخرى . وكانوا ربما تذاكراً بينهما وأنا أسمع نهما وأدرك ما يقولانه ، وابتلاعهما يدعوانى أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والمنسقة »^(١) .

لا جرم يتذاكر المستطعون أحاديث هذا المذهب في إفريقيـة الشـمالـية كـما تـذاـكـرـوـهـاـ فـيـ بـخـارـىـ وـعـلـىـ التـخـومـ الـهـنـدـيـةـ ،ـ فـقـدـ جـاءـ هـذـاـ المـذـهـبـ إـلـىـ الـمـغـرـبـ يـقـوـةـ الدـوـلـةـ فـوـقـ قـوـةـ الدـعـوـةـ ،ـ وـأـصـبـحـ مـنـ شـاغـلـ أـصـحـابـ الدـوـلـ أـنـ يـتـعـرـفـوـهـ وـيـسـطـطـعـوـهـ كـنـهـ وـيـتـبـطـنـوـهـ مـاـ وـرـاءـهـ ،ـ وـبـخـاصـةـ مـنـ كـانـ كـخـلـفـاءـ الـموـحـدـيـنـ مـهـدـداًـ لـسـلطـانـ الـدـوـلـةـ الـفـاطـمـيـةـ مـعـنـيـاًـ بـمـاـ يـعـلـمـوـهـ وـيـسـرـونـهـ مـنـ مـذـاهـبـ السـيـاسـةـ أـوـ الـحـكـمـ .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٥٠ - ٩٦١ هجرية و ١٢٥٠ ميلادية) تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكيم الثاني الملقب بالمستنصر بالله فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقرير الحكماء والأدباء وأنفق إلى إفريقيـةـ جـيشـاًـ قـويـاًـ التـوطـيدـ سـلـطـانـهـ فـيـ مـرـاكـشـ وـإـعـلـانـ الدـعـوـةـ بـاسـمـهـ عـلـىـ الـتـابـيرـ .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية – أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى – أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهـمـ بـمـثـلـهـ وـاجـتـهـدـواـ فـتـعـرـفـ مـذـاهـبـهـمـ الـبـاطـنـيـةـ وـكـانـ رـئـيـسـهـمـ «ـ مـحـمـدـ بـنـ تـوـمـرـتـ »ـ مـنـ قـبـيلـةـ «ـ مـصـمـودـةـ »ـ الـبـرـبرـيـةـ وـلـكـنـهـ كـانـ يـتـلـقـبـ بـالـمـهـدـيـ وـيـتـسـعـىـ إـلـىـ آـلـ الـبـيـتـ وـيـقـولـ اـبـنـ خـلـكـانـ – وـهـوـ مـنـ يـنـكـرـونـ نـسـبـ الـفـاطـمـيـنـ – إـنـ اـبـنـ تـوـمـرـتـ هـوـ :ـ «ـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ اـبـنـ عـبـدـ الرـحـمـنـ اـبـنـ هـودـ بـنـ خـالـدـ بـنـ تـكـامـ بـنـ عـدـنـانـ بـنـ صـفـوانـ بـنـ سـفـيـانـ بـنـ

(١) « إـخـبـارـ الـعـلـمـاءـ بـأـخـبـارـ الـحـكـمـاءـ »ـ الـلـوـزـيـرـ جـالـ الـدـينـ الـقـطـنـيـ .

جابر بن سجبي بن عطاء بن رياح بن يسار بن العباس بن محمد بن المحسن بن المحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ^(١).

فقد برب الموحدون إذن لفاظتين أو إسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهديّة ، ولما اشتهر الإمام الغزالى في المشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحکى — كما جاء في كتاب العجب في أخبار المغرب — أنه ذكر للغزالى ما فعل على بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين يكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالى حين بلغه ذلك : ليذهب عن قليل ملكه ، وليرثي لولده ، وما أحسب المتول لذلك إلا حاضراً مجلسنا .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذ الغزالى فأقام دولة الموحدين وتدب لها صاحبه عبد المؤمن بن علي الكوى (٥٤ - ٥٥٨ هجرية و ١١٢٩ - ١١٦٢ ميلادية) ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالتصور بالله (٥٨٠ - ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ - ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطو طاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال .
ويظهر التحدى والمفارقة بين الموحدين والإسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما يتسبون ، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون ، وقال عنه مريلوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم المخفر ^(٢) والتنجيم وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى المخفر من علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالغرب الأقصى ، بمكان يسمى السوس ، وهو من ذرية رسول الله عليه وسلم ، يدعوا إلى الله ويكون

(١) وفيات الأعيان . الجزء الرابع : ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) علم المخفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعى أصحابه أنهم يعرفون به المواريث إلى القراءات العالم . وإلى هذا المخفر أشار أبو العلاء المعري يقوله من جملة أبيات :

لقد عجبوا لأهل البيت لما أتام عليهم في سك جفر
ومرأة النجم وهي صفرى أرته كل عاصمة وقفر

مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه تى م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستيلاه وتمكنه على يد رجل من أصحابه هجاء اسمه ع ب د م و م ن ، وبخواز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أزف ، فما كان ابن تومرت يعر بموضع إلا ويسأل عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتقد حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبینا هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشدّه على الصفة التي معه ، فقال له وقد تجاوزه : ما اسمك يا شاب؟ فقال : عبد المؤمن ؛ فرجع إليه وقال له : الله أكبر أنت بعيتني ، ونظر في حليته فوافقت ما عنده^(١) هذه القصة ترك ما فيها كله ، وبيق منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد الموحدين للقاطنين بسلامتهم و مقابلتهم بمثل دعوام ، واستبطائهم لأسرار دعوتهم ، ليهضموا لها بما يجري في مجرىها عن اعتقاد منهم أو عن سياسة وتدبير .

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل .

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تناقض وتناقر ، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المراقبة .

ويبين الفرازى وأبن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة ، ولكنها يلتبسان في كراهة الباطنية ، فالغزالى يرد عليهما ويقتضى أقوالهما في الإمامة ، وأبن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص . والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية ، يحيزونه بل يوحذونه ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب و بواسطه الآيات ، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديدة التحصّب للأمويين ، ولم يكن يظهر هذا التحصّب لغير الأخصّاء ، ولكنه كان يظهر النّقمة على القاطنين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمّة أنساب العرب^(٢) فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثمّ إلى فاطمة الزهراء .

(١) «وفيات الأعيان» . الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) «جمّة أنساب العرب» . نشرته دار المعرفة بعمر بتحقيق المشرق ١ . ل . بروفنال .

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الأفلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار ، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون عن السماء ؟

* * *

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف الماناظرة في السياسة والثقافة . أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تحول الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة ، ودولة الملشين أو المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة أو من الدين ، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الحالية ، ولم يكدر يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لتجذبهم في حربهم مع ألفونس السادس ملك أرagon ، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية ، وظلوا كذلك على عهد على بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولا ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من ستين ، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البداعة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع ، ومنه علم الكلام ويحوث الفقهاء في الحكمة الدينية ، وهذا أحرقوا كتب الغزالي وهي من أفضل ما كتبه المتكلمون !

فالموحدون هم أول من نظر الفاطميين (أو الإماماعليين) في إفريقية الشالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلوthem في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها .

* * *

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم — عامل الدعوة الإماماعليلية — إلا تغير التفسير أو وقع فيه الخطأ الكبير ، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإفريقية التي انتقلت من الشرق إلى أوربة فهو إسرائيلي أو عربي ، وموضع اللبس هنا أن

الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول (١٠٢١ - ١٠٧٠) سبق ابن رشد بموته وكتابته ، ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصلحة غير المراجع العربية وفلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدّة من هذه المراجع لم يسلم حتى من انتقادها الفلاسفة وهى الخلط بين مذهب أفلوطين ومذهب أرسطو في الربوبية لأن طائفة من تواسيع أفلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ إلى أرسطو باسم أثيلوجية أرسطو طاليس ، وقد التبس آراء ابن جبيرول بالأراء الإسلامية والأراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تتضح الحقيقة إلا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلي سلمون مونك Salomon Munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧)^(١) عن بعض المخطوطة فتبين له أن الفيلسوف الذي يسميه الأوربيون Avicébron هو نفسه ابن جبيرول ، وأنه إسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبيرول مسؤولاً في الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في القديوم بمصر (٨٩٢ - ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الإسماعيلية وملامح الجدل بين المتكلمين والمتعلّلة وهم فلاسفة الإسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الإسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاجعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمتعلّلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه « الإيمان والعقل » في موضوعات الخلق والتوحيد والوحى والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصانع الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذي يسميه الأوربيون Avinpace وهو أستاذ أبي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل إلى مصر بعد موته أستاذة في مدينة فاس ونقل معه خلاصاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات

(١) سلمون مونك فرقى من أصل ألف .

وُدفن، وقد كان ابن باجة على دين الكثرين من علماء عصره جامعاً بين الأدب والفلسفة والطب، وقيل إنه حسد الأطباء له ممن كانوا يزاحمه في بلاط ابن تاشفين بمراكش أغرام به فلسووا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يتجاوز الأربعين، ويعتبر ابن باجة بحق أول رائد لثقافة الإغريق في الأندلس، فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس. وترجمت تعليقاته إلى العربية، وترجم إليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه يشرح سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف ويقسم أساليب «التوحيد» التي يعني العزلة والتوحيد الذي يعني وحدة الأشياء المشتركة في مطالب الحكمة والفضيلة.

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلسفه هما الزميلان ابن الطفيلي وابن رشد، وقد اجتمعوا زمناً في بلاط الموحدين، وكان ابن الطفيلي أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكته، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماء والشعراء، ويقول كما جاء في كتاب «العجب في أخبار المغرب»: لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقتهم عليهم . . . !

٣— الحركة الاجتماعية

وابن الطفيلي هو صاحب قصة «حي بن يقطان» التي ترجمت إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر ونسب إليها نشاط القصة في العصر الحديث، وفحوى قصة حي بن يقطان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفرداً على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بني نوعه، ويتم رأيه في هذه القصة مذهب في التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة^(١).

ويبدو من أخبار ابن الطفيلي وآثاره — على قلة هذه وتلك — أنه كان إلى

(١) قصة «حي بن يقطان» عالمها ابن سينا والشيرازي وابن الطفيلي والقصص الثلاث جموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عقد ببغداد في مارس سنة ١٩٥١.

مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكم ، وأنه كان خيراً بقىون
المنادمة والمساءرة ، أثيرة عند أمير المؤمنين المنصور لا يطيق هذا غيابه ولا يزال
عنته أياماً منقطعاً عن أهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر
وأطيانه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن باجة يحسن فن النغم والإيقاع وكان
ينظم المنشحات ويلحنها ويغتنيها ، ومن موشحاته تلك المنشحة التي قيل إن صاحب
سرقطه أقسم ساعة ساعتها لا يخشى ناظمها ومنظداًها إلا على الذهب ، وهي
التي ختمها بقوله :

عقد الله رأية النصر لأمير العلا أبي بكر
ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم
فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب (١) .

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أربع أهل زمانه في فن
التشريح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء
المقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الآيات في المرأة :

فأنكرت مقلتاي كل ما رأينا وكنت أعرف فيما قبل ذاتي (٢) متى ترحل عن هذا المكان متى إن الذي أنكرته مقلتك أني صارت سليمي تنادي اليوم يا أبنا	إلى نظرت إلى المرأة أسلماها رأيت فيها شيئاً لست أعرفه فقلت أين الذي بالأمس كان هنا فاستضحكـت ثم قالت وهي معجبة كانت سليمي تنادي يا أخي وقد
--	--

وله يتلوك ولده ياشبيلية ، وهو بمراكنش :

ول واحد مثل فرج القطا صغير تختلف قلبي للديه (٣) وأفردت عنه فيما وحشتـا فيـكـي على وأبـكـي عليه فـنـهـ إـلـيـ ، وـمـنـ إـلـيـ	لـذـاكـ الشـخـصـ وـذـاكـ الـوجـيهـ (٤) تـشـوـقـنـيـ وـتـشـوقـهـ وـقـدـ تـعبـ الشـوقـ ماـ بـيـتـناـ
---	--

(١) شيخ : صغر شيخ .

(٢) القطا بمعنـيقطـاةـ : مـالـفـرـقـ حـجـمـ الـحـامـ .

(٣) شـخـصـ وـجـيـهـ : صـغـرـ شـخـصـ وـجـيـهـ .

(٤) مقدمة ابن خلدون . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠

روى أبو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسن أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرق للحكيم الظريف وأرسل المهندين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسموا بيت ابن زهر وبينوا له بيته مثله في مراكش ، ففعلوا كما أمرهم وفرعوا البيت بمثل فرشة وجعل فيها مثل آلاته ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تلف الدار ، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في قنائصها ، وخيّل إليه أنه في منام .

وهذه قنون من المندمة والتحجب إلى الأماء لم يكن ابن رشد يحسن شيئاً منها ، ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه وأجهلهم بفنون المندمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياضتها وأنف أن يروي له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباح ، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على إشبيلية أنه قال لابن زهر : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع ، غير ما نقل عنه كثيراً من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه إلى هذه التحصلة فيه وإلى خالفته بها لنظرائه وأقرانه ، فلا شك أن جهله بفنون التدeman وجلساء الأسمار كان له شأن أى شأن في تعجيل نكباته التي لا ترجع كلها إلى أحوال عصره ، ولا تخفي من رحمة في بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله .

الفصل الثاني

ابن رشد في عصره

٥٢٠ - ١١٩٨ - ١١٢٦ هجرية - ميلادية

١ - حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أخذ بن رشد هو الفيلسوف الوحيد في أسرة من الفقهاء ، والقضاة ، كان أبوه قاضياً وكان جده قاضي القضاة بالأندلس ، وله فتاوى خطوظة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس ، تدل على ملامة النظر التي ورثها عنده حفيده ، وقد كانت تعهد إليه مع القضاء مهام سياسية بين الأندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الأمثل ، وتوفي سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم في مراجع متفرقة من كتب الأدب والتاريخ ، وترجم له ابن أبي أصيبيعة في كتابه « طبقات الأطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبي والأنصارى وأبن الأبار في كتاب خطوظة ، نشرت منها مقتبسات كافية ينتصها العربي في ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroës et l'Averroïsme طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعتنا عليها في تلك الطبعة ، وعلها جمیعاً نعتمد في تلخيص ترجمة الفيلسوف . . .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضيات والطب ، وتولى القضاء بإشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب وهو متوجه إلى غزو ألفونس ملك أرagon سنة إحدى وتسعين وخمسين فأكرمه واحتفى به وتجاوز به قدر مؤسس الدولة — دولة الموحدين — وهم عشرة من أجلاء العلماء ، فأجلسه في مكان فوق مكان الشيخ أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبي حفص المستани وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر أن شهرة القاضي بالفلسفة قد جعلته موضوع النظر

مع المذير ، فلما استدعاه المنصور ظن أهله وصحبه أنه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة أقبل عليه صحبه يهشونه فقال لهم قوله حكيم ، « والله إن هذا ليس مما يستوجب المثاء به ، فإن أمير المؤمنين قربني دفعه إلى أكثر مما كنت أعمل فيه أو يصل رجائي إليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن صلقة المعلم فيه ، فإنه لو كان من أهل المنفعة بالمناصب لسره أن يؤمن الناس بزيفه عند الخليفة ، ولكنه علم الحقيقة فأثر الإرشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوى السلطان .

قال ابن الأبار^(١) « تأثت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

وقد صدق فراسة ابن رشد ، فإن الخليفة لم يلبث أن نكبه وأقصاه — كما سيأتي بيانه في الفصل الثاني — وأمره بعلازمه « البشارة » وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود . قيل إنه نفي إليها لأنه كان مجهول النسب بأرض الأندلس وكان المظنون به أنه من سلالة بنى إسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق ، وقد شهد ابن جبير بذلك بالتفوي والصلاح وصحة الدين حين هجاه في نكبته فقال :

لَمْ تلِزمِ الرَّشْدَ يَا ابْنَ رَشْدَ لَمْ عَلَّا فِي الزَّمَانِ جَلَدُكَ
وَكَنْتَ فِي السَّدِينِ ذَا رِيَاءَ مَا هَكُنَا كَانَ فِيهِ جَلَدُكَ^(٢)
وَالْمُتَوَاتِرُ مِنْ جَمَلَةِ أَخْبَارِهِ أَنَّهُ كَانَ شَدِيدَ الْإِكْبَابِ عَلَى الْبَحْثِ وَالْمَذَاكِرَةِ ،
لَمْ يَصْرُفْ لَيْلَةً مِنْ عُمْرِهِ بِلَا دَرْسٍ أَوْ تَصْنِيفٍ إِلَّا لَيْلَةً عَرْسَهُ وَلَيْلَةً وَفَاءَ أَبِيهِ ، وَرَبِّهَا
شَبَّهَهُ ذَلِكَ عَنِ الْعَنَيْةِ بِبِزْتَهُ^(٣) أَوْ إِدْخَارِ الْمَالِ لِأَيَامِ عَوْزَهُ^(٤) ، فَكَانَ يَبْذِلُ
الْعَطَاءَ لِقَصَادَةِ وَيَلَامُ أَحْيَانًا عَلَى الْبَذْلِ لِمَنْ لَا يَحْبُّهُ وَلَا يَكْفُونَ عَنِ اتِّهَامِهِ فَيَقُولُ :

(١) انظر ترجمته في « أذغار الرياض في أخبار عياض » .

(٢) جلد الأول يعني ، ابتلعته والثانية : أبو الاب أو أبو الام .

(٣) البزة : الثياب .

(٤) العوز : الحاجة والقصيق .

إن إعطاء العدو هو الفضيلة . إنما إعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد أعطى مرة رجلاً أهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لأنه لا يأمن بوادر غضبه .

على أنه كان يسامح في أمر نفسه ولا يسامح في أمر غيره ، ومن ذاك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا أبو جعفر الحميري العالم المؤدب ، فقد أوجع الشاعر ضرباً وأنشره ألا يعود لثلثها ، ولو كان عفوه عن المسيئين إليه من قبل المداراة لكان مداراة الشعراء الذين يهجون غيره أقرب وأحجي^(١) .

وأثر عنه في قضائه أنه كان يتحرج من الحكم بالموت ، فإذا وجب الحكم أحاله إلى نوابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من أخبار التبسط في المجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة أبناء عصره ، ونهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتغفف من حضور هذه المجالس ، وبلغ من تغففه عما لا يراه خطليقاً بعلمه ومكانه من القضاة أنه أحرق شعره الذي نظمه في الغزل أيام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكي عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب^(٢) والمتني ويكثر المثل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد .

قال ابن الأبار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعه وأنخفضهم جناحاً ». وكان هذا الخلق منه مطعم الطامعين في تواضعه وفي كرمه . دخل إليه أبو محمد الطافى القرطبي فتق nøاه قائماً كعادته في لقاء زائره فقال الشاعر :

قد قام لي السيد الإمامُ قاضي قضاة الوري الإمام
فقلتْ قم بي ولا تقمْ لي فقلما يُؤكَلُ القِيَام

وظاهر أن هذه الخلاق الطيبة قد تغنى المعلم أو الفيلسوف أو القاضي في صناعته ، ولكنها لا تغنى جليس الملك في صناعة المنادمة والملازمة ، بل لعلها تحرجه عندهم وتعرضه لإعراضهم ومقتهم . لأن هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانته ، بل كان عن كرم وكراهة وشعور بالمساواة بين الناس

(١) أحجي : أعقل .

(٢) المقصد : أبو تمام حبيب بن أوس .

في الجامدة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : يا أخي ! وكانت أمامة التعبير العلمي أحق عندي بالرعاية من زخرفة القول في ألقاب الملوك والأمراء حيث لا محل لها بين تقريرات العلماء وال فلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لأرسطيو زاد عليه عند ذكر الزراقة أنه رآها « عند ملك البربر ... ». ومثل هذا اللقب هو الصدق الذي يحمل بالعالم في درسه وبحثه ، ولكنه لم يكن جيلاً عند الرجل الذي يسمى نفسه ويسميه من حوله بأمير المؤمنين وأمير الدين ، ولما بلغ الأمر مسمع هذا الأمير لم يعن عن ابن رشد أنه تحمل^(١) المعاذير وقال إنه قد أملأها « ملك البرين » فصحفها النساخون حين نقلوها إلى ملك البربر ... إذ كان سبب الواقعة قد سرى مسرأه وافق ما كان في نفس الأمير من للغيط لمناداته باسم الإخاء ، فلم يدفع عنه على التديم ما جلبه عليه صدق العلماء .

أو لعله قد وافق في نفس الأمير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت إليه أو يحسبه بما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق أخي الخليفة (أبا يحيى) وإلى قرطبة كما كان يصادق الخليفة ... فلم يعدم واشياً يقول وسامعاً يسمع إن وراء هذه الصدافة للأخ عدوة مستترة لأنخيه ، يوشك أن تنكشف عن تمرد وعن ولاء المتمردين .

ولما أراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر في أسباب نكبته سبباً من هذه الأسباب بطبيعة الحال ، بل أحال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتي بيانه ، وأعلن من ذنب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير في باطن الأمر ، لأنه تعلل عليه بإدمان النظر في كتب القدماء ، وقد كان أبو الأمير هو مغرية بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها .

٢ — نكبته وأسبابها

يحتاج المؤرخ في كل مصادر فكرية أو دينية إلى البحث عن سببين : أحدهما معلن والآخر مضموم ، فقليلًا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة

(١) تحمل الشيء : احتال في طلبه .

الصحيح ، وكثيراً ما كان للنكبة — غير مسبها الظاهر — سبب آخر يدور على بواعث شخصية أو سياسية تهم ذوى السلطان ، ويسرى هذا على الشعراء كما يسرى على الفلاسفة ، ويسرى على الجماعات كما يسرى على الأحاداد .

لقد نكب بشار ولم ينكب مطیع بن ایاس ، وكلامها كان يتزندق ويهرف^(١) في أمور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ومطیع لم يقترب هذه الحماقة ، فنجا مطیع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكتب الأقدمين ، فقد سبقه ابن باجة إلى شرح بعضها وإن لم يتسع في هذا العمل مثل توسيعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان وأبن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة ، ولم يغرن عن الفيلسوف المتكوب أنه شرح الكتب كما تقدم بأمر من أبي الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيراً عن اضطهاد اليهود في دولة المرحدين ، وقيل إنهم كانوا مضطهدين تعصباً من رؤساء الدولة لخالفتهم لياهيم في الدين ، وحقيقة الأمر أن الخليفة كان يهتم الذين تحولوا منهم إلى الإسلام كما كان يهتم بالباقيين على دينهم ، وكان يقول : لو صحي عندي إسلامهم لتركهم يختلطون بال المسلمين في أنكحهم وسائل أمورهم ، ولو صحي عندي كفرهم لقتل رجالم وصيانته ذرارتهم وحملت أموالهم فيما لل المسلمين ، ولكنني متعدد في أمرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الإفرنج وجاء في كتاب « بغية الملتحى » أنه كان في صحبة جيش الأذفنش تجار من اليهود وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لخالفتها في الدين ، ولكنها اضطهدت لما تناصر أصحاب الدولة من الشك في مساعدتها الخليفة ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش في إ Bian القتال ، وأما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى إلى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شذوذًا من هذه القاعدة في بعض أسبابها على الأقل إن لم نقل في جميعها ، وقد مرّ بنا أن المنصور أنكر منه مخاطبته

(١) يهرف : يشتم عن غير خبرة .

إياده بغير كلفة . وأنه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وأنه كان وثيق الصلة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته إياده ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغصب المتصور ، ولكن المعروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتحرجون من إيقاع العقاب بالناس لأمثال هذه الأسباب ، فنرجح أنه تعلل لعقاب ابن رشد بعلة ترضي خصمه وترضي جمهرة الشعب بالذرية المقبولة في أمثال هذه الأحوال .

فن هذه النرايئع «أن قوماً من بناؤه من أهل قرطبة ويدعى معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كانت يكتبها فوجدوا فيها خططاً حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . فأوقفوا أبيا يوسف على هذه الكلمة ، فأستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر أبو الوليد رحمه الله — قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق : أخطئك هذا؟ فأنكر . . . فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه^(١) . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة أساطير اليونان أنهم كانوا يسمون الزهرة ربَّ الحب وأنهم أخذوا هذا من البابليين ، وأن كلمة فينوس — أي الزهرة — مأخوذة من كلمة بنت أي بنت وكانت فاؤها تكتب باء في بعض الكتب اليونانية القديمة وأن هذا كله لا يتعدي المجاز كما يقول القائل منهم رب البحر وربة العاب وربة الغناء وأشباه هذه الأسطورات . ولا يبعد أن الأسطورة قد روينا في كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال . . . أما أن يكون ابن رشد معتقداً بربوية الزهرة ربَّ الحب أو ربَّ غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل في أسباب النكبة إن حساد ابن رشد دسوا عليه أذاساً من تلاميذه يستعملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة وطلبا عقابه لأن حللا عقيده ، فنكبه وألزمته أن يتزوى في قرية البشارة (لوسيتا) بجوار قرطبة ولا يرتحها .

(١) «المعجب في أخبار المغرب» .

فإذا صبح حدوث هذا في إيان اشتغال الخليفة بحرب الإفرنج وتوجهه من أهمية المارجين عليه في الخفاء فالأرجح أنه هو ذريعة النكبة ، لأن الغضب الديني يختدم في إيان العداوات الدينية ، فلا يتخرج الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء خصمه وإرضاء هواه في مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوى المناصب لا يبعد أن يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك في مالا لهم لمنافسيه ومناظريه ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان في وسعه أن يسكت عن قضية التأثرين باسم الغيرة على الدين ، فلتحت به النكبة من هذا الطريق .

وحاء في ترجمة الأنصاري له : « حديث الشيخ أبو الحسن الرعيني رحمه الله ، قراءة عليه وتناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل — يعني شيخه أبي محمد عبد الكبير — بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظى عنده فاستكتبه واستقضاه ، وحدثني رحمه الله وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في حادثة الشريعة فقال : إن هذا الذي ينسب إليه ما كان به يظهر عليه ، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماه الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة ، وهي عظمى الفلتات . وذاك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحًا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخلوا الغيران والاتفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعي إلى قرطبة إذ ذاك طلبها وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد — وهو القاضي بقرطبة يومئذ — وأبن بندوود . فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وأبن بندوود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير — وكنت حاضراً — فقلت في أثناء المفاوضة : إن صبح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلها ، قال : فأنبرى إلى ابن رشد ولم يتكلّم أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين وأكبهوا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتکذيب

لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلقه . . .
وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحاكمة ، وقد كان الاستناد إليها أولى من تصعيد التهم واحتلام الأوراق والبحث فيها عن المعانى المشابهة ، لأن الكلمة قد بذرت من ابن رشد — إذا صحت قصة عبد عبد الكبير — على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقاً أن تقدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشاعر الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه - كما قال - يخرج إلى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذي أذاع حرمان ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « إنهم يواافقون الأمة في ظاهرهم وزيفهم ولسانهم ويختلفونهم بياطفهم وظيفتهم وقد ثابر على حضور الصلاة في المسجد بعد النكبة وأخبر عنه أبو المحسن بن قطراول فقال : « إن أعظم ما طرأ عليه في النكبة أنه دخل رولده عبد الله مسجداً بقرطبة - وقد حانت صلاة العصر - فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما » . . . وكان يقول في درس الطبع : « من اشتغل بعلم التشريع لازداد إيماناً بالله » .

فصل سور الكلمة التي نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء والمدحارة ، فإن متعمد الرياء أحقر على بنوته^{١١} وسهراته من المخلص الذي يأمن الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس .

إلا أن الت محل باسم الدين لم يكن بالتأخر في ذلك الزمان ، وقد عرفنا نسخة مخطوطة المكتوبة في كلام ويحل من أهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب تفسير العجائب ، فإنه رضي عن ابن باجة فقتل عنه إلهه « نور فهم ساطع » ويرهاد = لكل حجية قاطع ، توجت بعصره الأغصان ، وتلرجت من طيب ذكره الأمصار . وثم خطط عليه فقاله هو مدعي الدين ، ونكل نفس المست ثم ثنى الله عليه وفَكَرَ في أَجْرَامِ الْأَفْلَاكِ وَحَسُودِ الْأَذَالِيَّمْ وَرَفَضَ كِتَابَ اللهِ الْمُكَبِّرِ .

(١) اليدورات بحسب بارود : ظواهر الأرض.

فإذا جاز هنا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسيرة الناس كاين باجة ، فليس بالبعيد أن يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو في ترمته وصدقه للعلم ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والخاسدين .

ولا نعني أن كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه أو ما يفهمه الخالف فينكره ، ولكننا نعني أن سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وأن النكبة باطننا غير ظاهرها ، ليس من العسير أن نستشفه من بجمل أحواله وأحوال زمه وأميره .

فن جمل أحواله أنه كان رجلاً يحسن المساجلة ولا يحسن المنادة ولا يبالى تزيف لغة «البلاط» في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو كانوا من الملوك والأمراء ، وما يصح أن يشار إليه من لواحق هذا أنه غفل عن مكانة الغزال عند ملوك الموحدين ، وهو أستاذهم الأكبر ، فرد عليه دفاعاً عن الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع أن ينسب إليه المغالطة.

ومن جمل أحوال الزمن أنه كان زمن العداوات الدينية وكانت أحظار المروء فيه بين المسلمين والإفرنج على أشدّها ، فكان من أصعب الأمور على الحكام أن يتعرضوا لغضب العامة إذا وقع في وهم هؤلاء أن قاضياً من أعظم القضاة يشتعل بالعلوم التي يرتباون بها ويحسبونها من الكفر والضلال ، وقد اشتهر عن ابن رشد أنه كان مصادقاً لأنبياء الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة أن المنasse فيها على الملك كانت حرباً ضرورة لا تنقطع في وقت من الأوقات ، فلا يبعد أن ينكب الخليفة ابن رشداتهما له بعشائرة أخيه واتهاماً لأنبيائه بمحاصبة الفلاسفة وإصمار الكفر والضلال .

أما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فإنه قد عفا عنه عقب عودته من الأندلس إلى مراكش ، وبعد زوال العاشية ووضوح الحقيقة في ظنونه بأنبيائه وجلساء أخيه ، وقد قيل إنه أقبل على الفلسفة التي تعجبها حيناً فأكثر من الاطلاع على كتبها ، فإذا وافق ذلك شفاعة الشافعيين في الحكم المغضوب عليه فقد وضع سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألف من خلاائق الملوك وخلاائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

١ - آثار ابن رشد

لا ندرى ماذا أحرق من ثلاث شروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعاد الزمن على خياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفصير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالإيجاز الذى لا يقترب بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبي أصيحة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب النجاح الطبيعي وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها في الطب تلخيص كتاب الاستدلالات (أى العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء ، وكلها بحالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ولكنه اعتمد على المترجمات التي نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبي جعفر هرون الطيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام .

ومن تأليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقد صد أن يجمع فيه الأصول الكلية وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الخزنية « لتكون جملة كتابهما كتاباً كاملاً في صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه فوعده باستيفاء ابلترثيات في « وقت تكون فيه أشد فراغاً لعنایتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك » ، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء

وجب أن ينظر بعد ذلك في الكتايش — أى الكتاشات والتعليقات — وأفق الكتايش له الكتاب الملقب بالتسير الذى ألفه فى زماننا هذا مروان بن ذهر ، وهذا الكتاب سأله أنا إيه وانتسخته فكان ذلك سبلا إلى خروجه .

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا في الطب ، وتعليقات من قبيل المذاكرات توجد منها أوراق متتالية في بعض المكتبات الأوربية .

وله من التواليف — عدا الشروح — رد على تهافت الفلاسفة للغزالى سماه « تهافت التهافت » ، ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وكتاب « في الفحص هل يمكن العقل الذى فيه ... وهو المسي بالمبولاني ... أن يعقل الصور المفارقة أولاً يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذى كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ، ومقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته وجود العالم متقارب في المعنى ، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابى ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيلي في مسائل النفس والعقل والاتصال بالفعل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوده هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الإسكندرية بإسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جيئاً داخلة في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه في الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل في الشعر للإجاده والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائة سنة :

أمولى قد أنجحت رأياً وزراية
فهدى سجاياك ابن رشد نهاية
سيق على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت

أصول الكثير منها وبقت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرا وباريس بنسخه العربي مكتوبًا بحرف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارئ العربي بمصر وما جاورها فهي في الفقه كتاب « بداية المجيد » وهو مطبوع ، وفي الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « ثافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرساطو مطبوعة بالقاهرة وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية خطوطه لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، وخطوطة بحاجم كتاب النفس لأرساطو .

وقد طبع معهد فرانكفورت بالغرب الأقصى كتابه « الكليات » في الطب منقولاً بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها . وهذه المجموعة الميسرة للقارئ العربي بمصر تجزئه في الإمام بيبرس « الرشدية » في جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالاً له في الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائفه في التأليف والشرح والتلخيص .

* * *

ومن الحق أن آثاره الباقي أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته ، فقد أحرق منها في حياته شيء ، وحرم بعد مماته شيء ، وعجل الکمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذي مات به (ليلة الخميس التاسع من صفر سنة خمس وسبعين وخمسمائة) بمواقفه عاشر دجنبر ، ودفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ، ودفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس . واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار (١) : « وامتحن بأخره من عمره فاعتقله السلطان وأهانه ، ثم عاد فيه إلى أهل رايته واستدعاه إلى حضرة مراكش فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وسبعين وخمسمائة ، قبل وفاة المنصور الذي تكبشه شهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله وذكر ابن فرقان أنه توفى بحضورة مراكش بعد النكبة الحادثة

(١) من ملحق كتاب دينار في طبعه الفرنسي سنة ١٨٦٦ .

عليه المشهورة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وسبعين وخمسة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وسبعين ومولده سنة عشرين وخمسة قيل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر .

والأصح على أرجح الروايات ، ومع مضاهاة التقويم المجري على التقويم الميلادي . أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفاً . وقد أعقب ذريته لم يشهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء .

٢ — فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنها فلسفتان لا فلسفة واحدة :
فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد
كما كتبها هو واعتقدوها ودللت عليها أقواله المحفوظة لدينا .
وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها
ثلاثة أمور :

أولاً أنهم اعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض
كتبه ، وبهذا يمكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فارأه الفيلسوف العربي لا
تطابق آراء الفيلسوف الإغريقي في كل شيء .

وثانياً أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية
أو العبرية ، ولا تخloo الترجمة من اختلاف .

وثالثاً أن فلسفة ابن رشد داعت بين الأوربيين في إبان سلطان محكمة
التفتيش التي كانت تتحسب الفلسفة العربية الأندلسية على المخصوص ، وتحرم
الاشتغال بالعلوم التي تختلف أصول الدين في تقديرها ، فمن الطبيعي أن تنسب
إلى ابن رشد كل معنى يسوع ذلك التحرير ويقيمه السجدة على صوابه ، وأن
ترتكز كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويتها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقد بها فالمقول فيها على كتبه « كنهراج الأدلة » ،
و« فصل المقال » ، وعلى آرائه التي يبنيها في سياق مناقشاته كتلك الآراء التي

قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب «تهافت التهافت»، ثم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسيره لما بعد الطبيعة، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها.

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى وفلسفته كما أعتقدها — مواضع اختلاف يمس الجوهر أحياناً أو بسمع تفسير آخر في غير تلك الأحيان.

* * *

لخص الأستاذ موريس دي ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى^(١) فقال : « كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الإسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء أمبلوقليس المزعومة ، ونجد في القرن الحادى عشر اسمى ابن حزم القرطبي وأبن باجة السرقسطي وكان الأخير مؤلف كتاب في المنطق ورسالة في النفس وشرح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيلي وعنده مثل هذه الميل الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذيوع الصيت ولم يكن لإعجابه بأرسطو حد ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هي نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكنا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والختصرات أو المقتبسات ، فالشرح الكبير تتابع الأصل متابعة دقة ثم تشققها بالتفسير المستفيض ، والشرح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيمياً في معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات

(١) كتاب Maurice de Wolf History of Medieval Philosophy لمؤلفه Dr. Maurice de Wolf الأستاذ بجامعة لوفلان وعضو الجمع العلمي البلجيكي .

وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطور من خلالها .
انما يتم ان رشد فلسف استاجردة بغاة الدقة في المنطق وحدهه .

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

«إن وجود الكائن الأعلى — الله — هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة . وإن إثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية ، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل ، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق . فليست العقول صادرة على التابع واحداً بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا . بل هي من خلق الله أصلاً ، وإنما يأتي تعلدها من أنها لا تساوى في الكمال والصفاء . وهي في الخارج متصلة بالأفلاك ، فالسماءات جملة من الأفلاك كل منها له صورة ^(١) من أحد العقول ، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحركه العقل الإنساني ، لأنها يتصل بعذاركتنا ومعقولاتنا وله عمل على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذاهب ابن سينا .

والملائكة قد ينفي مع الله ، لأن العدم لا يتعلّق به عمل خالق وهي عاجزة عن العمل ولتحتها ليست خواص تناط به الضرر كما في منصب الأفلاطونية الحديثة ، بل هي قابضة عامة تشتمل على الصور المختلفة : ويعود حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق فرعاً العمالة . وينشأ العالم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ، ولا بد من تتابع هذه السهرات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الإقتصادي - وهو آخر سلسلة (أولاً). هو صورة غير مادية؛ أبديّة؛ منفصل عن الأشخاص متحدة بمحضه . وهذا التفاف في المنهج الفعال والعقل الميكانيكي أو العقل الممكن والعقل (سلسلة) في أفراد النوع البشري، جيماً يأخذ بالمنفصل بالتفصيل الأشد داعم ولا يجد بغير الذات (الذاتيون)؛ وهو التصور الذي يضيق على المؤمن بذاته وبشكله البشري هذا يمكن لا تبدل في سماته الأشدية.

٢) تفسير ذلك بحسب مفهومي مادية "هي". فالحقيقة المفهومية هي الظاهرة التي تحيط بها كل

والمعرفة العقلية^(١)) في الإنسان الفرد تجري على النحو الآتي : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخصل كل إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلحظه تقصى بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعلق تحدث في الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في ملوكات العقل الشام المتعدد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام وهي الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة اللدنية وروحى النبوة .

ويستطيع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامنة غير شخصية ، وييفى كل شيء في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بمحض مستقل بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده .

وكتير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية ، والواقع أنه نبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة . . . على أنه لم يكن جاحداً منبراً للدين ، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا ، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها ، وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوقق بين القول بمحدودية العالم على مذهب الغرالي والقول بقدمه على مذهب المشائين ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفقرطوا في تطبيقه .

* * *

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون

(١) سألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام إسكندر الأفروديسي تلعية أقطوطيين وليس من كلام أرسليو ، وخلاصتها أن الله سبحانه وتعالى تعلم ذاته مكان العقل الأول ، وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يُعد العقل الميولاني الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالميولاني تشبيهاً له بالميولي التي تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الميولاني قبل الأفروديسي .

الوسطى ، تخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يحمل فيه إلا سألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعله أهلها لأنها لم تكن أصلية في فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوربيين في القرون الوسطى أهلوها لأن إيمان العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لاهوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن منهاج الأدلة ، فلن نم لم يتسع في هذا الموضوع .

وأصحاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تختلف في بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الإمام الغزالي في آخر كتابه « تهافت الفلسفة » أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلسفه وقيل فيها بتکفير هؤلاء ، وهي ثلاثة مسائل : أحدها مسألة قدم العالم وأن الخواهر كلها قدية ، وقولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الخادمة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقيل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث تجمل آراء الفلسفه الإلهيين فيها ، وتعنى بهم الفلسفه الذين يؤمنون بوجود الإله تكبيراً لهم من الفلسفه الماديين من الأقدمين والمحديين .

فالفلسفه الإلهيون الذين قالوا بقدم العالم — وعلى رأسهم أرسطو — لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قدية لا تراخي لما تريده ، وإن العالم لم يسبقه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهي قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات ، وإنما يترهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان ، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم مجدهم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات .

والفلسفه يترهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محظ

بابلترئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذي يطاح للإنسان ويكون في كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلسفه الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلسفه الإلطيين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى . ومن آمن بالله وآمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحدين .

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضوع بحث عند الفلسفه الإغريق ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفه الأوربيين في القرون الوسطى ، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعترضين والفلسفه من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلسفه يقولون إن صفات الله هي غير ذاته ، وإن الصفات ليست بذات الله لأن ذات الله سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلسفه يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله .

وقد كانت ابن وشد آراء في كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة لما فهمه الأوربيون في القرون الوسطى ، وليس مغایرة لها كل المغایرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها ححدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلمه للمسلمين ، وسرى مبلغ ما أصابه من التوفيق في هذا التوفيق . وهذه هي خلاصة آراءه في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا ، غير مولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية .

قدم العالم .

يقول ابن وشد عن قدم العالم في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » : « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكام المعتدلين يكاد يكون راجحاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على

أن هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين وانختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجودٌ وجده من شئٍ غيره ، وعن شئٍ ، أعني عن سببٍ فاعلٍ ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من القدماء اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميته بـ « محدثة (هكذا) » .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجودٌ لم يكن من شئٍ ولا عن شئٍ ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجودٌ لم يكن من شئٍ ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجودٌ عن شئٍ ، أي عن فاعل ، وهذا هو العلم بأسره ، والكل منهم متافق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شئٍ مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متتفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناهٍ ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناهٌ وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرساطو وفرقته يرون أنه غير متناهٌ ك الحال في المستقبل ، فهذا الموجود الآخر الأمرُ فيه بين إنه قد أخذ شيئاً من الوجود الكائن الحقيقة ومن الوجود القديم ، فمن غالب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه الحديث سواء قديماً ، ومن غالب عليه ما فيه من شبه الحديث سواء حديثاً .

وهو في الحقيقة ليس حديثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن الحديث الحقيقة فاسدةٌ ضرورة ، والقديم الحقيقة ليس له علة ، ومنهم من سماه حديثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

فالذاهب في العالم ليست تبعاً كل التبعاً حتى يكفر ببعضها ولا يكفر .

فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد
 . . . وإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الآباء
 عن إيجاد العالم أن صورته حدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من
 الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السموات
 والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي مظاهره وجوداً قبل هذا
 الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المفترض بصورة هذا
 الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير
 الأرض والسموات) يقتضي أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى :
 (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شيء .
 والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متاؤلون ،
 فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المخصوص ولا يوجد هذا فيه نصاً
 أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع منعقد
 عليه . . . (١) .

وقد تناول الغزالى هذه المسألة في ثنا فنون الفلسفه فقال إن وجود الزمان قبل
 وجود العالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان الله وعيسى
 لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من
 ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان ». فرأى ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس
 تأخراً زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبيّن ما هنا ببرهان ، وإنما الذي يبيّن
 ما هنا أن المعاندة غير صحيحة »

ويرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة « غير برهانية » ، ولكن فلاسفة
 الأوربيين في القرون الوسطى يعيّدون هذا القول ويحسبونه ردآ عليه ، كما فعل
 القديس توما الإكولوجي^(٢) في الفصل الذي عقده على مبادئ الخلائق من كتابه

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال ».

(٢) أكبر فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى ولد على مقرية من نابلس سنة ١٢٢٥ ومات سنة ١٢٧٤ وكان في المسيحية كالغزالى في الإسلام .

و بجمل اللاهوت Summa Theologica فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب المدخل فقال: « والوجه الثالث — أي من وجوه الرد على قدم العالم — أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأقى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد رد ابن رشد تقدمة لبراهين معارضيه فقال: « إن الطريق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين مما يعني أن الجمود ليس في طباعهم قبولاً ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور^(١) » وتناول في كتابه « منهاج الأدلة » هذا البحث من رسالة أبي المعالي الموسومة بالظاممية حيث يقول أبو المعالي : « ... إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من البخائر مثلاً أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذي هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في المحيط أن يتحرك إلى فوق ، وفي النار إلى أسفل ... وإن البخائر محدثة ولها محمدت أي قابل صيره بأحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع حكمة إنما يكون على الوجه الذي يتحقق تلك الحكمة ولا يكون عيناً — تنزيه الخالق عن العبث — ثم قال إن « ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شيء بما يعرض لمن ينظر في أجزاء الموضوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سيق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع الذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بقصد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة ، والظاهر أن الخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخالق العظيم^(٢) » .

(١) منهاج الأدلة .

(٢) منهاج الأدلة .

و واضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وُجدا معاً ، و عند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بخشية الله ولا راد لخشيتة ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهذا مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدى لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شيء ولا بعده شيء ففيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة السوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الإمام الغزالى حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضى وجود الزمان ببعضها غاية في الدقة ، فإن هنا ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول «ليس من قوله» أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب «تهافت التهافت» وعرض لهذه المسألة في كتاب فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : «إن أبا حامد - أي الغزالى - قد غلط على الحكماء المثاثين فيها نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير عجائب لعلمنا ، وذلك أن علمتنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوجه على المثاثين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة

تضمن الإنذارات بالخزيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المتر
يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الإلهي المدير للكل والمستوى عليه . وليس
يرون أنه لا يعلم الخزيات فقط على التحور الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات
فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ،
ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم متزه عن أن يوصف بكل أو يجزئ ،
فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعني في تكfirهم أولاً تكfirهم . . .^(١)
وواقع الأمر أن مذاهب الفلسفه الإلهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه
الشيء ، وأن ابن رشد على التخصوص كان في طليعة القوم ترتيباً ، بل إنه قال
في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله .

خلود النفس

وتحقيق القول بخلود النفس عند ابن رشد يتبعى الرجوع إلى مذهب أرسطو
في النفس والعقل ، لأنه إذا صع ما قيل من أن توما الإكتيني نصر أرسطو
فأصبح من ذلك أن ابن رشد حنفه أى جعله مسلماً حنفياً واجتهد في تنقيته من
كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعاد ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس
والعقل معاً في معظم معانيها ، فالنفس تقرن بالشر والذنب في كلامنا وقلما تقرن
الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فلن النادر أن يقال ذلك
عن الروح وعن الروحاني ، لأن الروحانيات أشرف وأصدق من ذلك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس ،
وضيق في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال في كتاب
الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهي سعادة التأمل ، ثم قال : « مثل هذه
الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الإنسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة
باعتباره إنساناً بل يحياها بقدر ما فيه من النعمة الإلهية ، والفرق بين هذه النعمة
الإلهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عمل ذلك البخاف الإلهي وعمل الفضائل

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

الأخرى . وإذا كان العقل إلهاً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الإنسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دمنا بشرًا أن نشتغل بهموم البشر وما دمنا فانيين أن نعمل عمل الفانين ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نخفر كل عرق من عروقنا حتى نرسو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، — وإن قل وصغر — لأقدر وأكمل من كل شيء عداه^(١) .

أما النفس عند أرسطو فتکاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من «فيتاغورس» الذي يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها ، فلولا صورة الشمعة لكان شحناً ودهناً ولم تكن شمعة ، ولو لا نفس الإنسان لكان الإنسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالإنسان . وعنه أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل «المادية» التي تميّز الشيء من غيره .

وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له «جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء» .

ثم قال : «وليس لدينا بعد بينة في أمر العقل والمملكة المدركة ، وبينما أن العقل نفس — أو روح — مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فإن ، وهي وحالها صالحة للوجود يعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المفصل خلافاً لما يقول به كثيرون» .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة مترفة عن الفتاء الذي يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته .

(١) «كتاب الأخلاق لأرسطو» .

نقل في كتابه « تهافت التهافت » كلام الغزالى في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل في معاناتهم هو جيد ، ولا بد في معاناتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها ... وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بال النوع لا واحد بالعدد ».

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جهور الناس : « ... تمثيل المعاد لهم بالأمور البشريّة أفضل من تمثيله بالأمور الروحانيّة كما قال سبحانه : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهر) وقال النبي عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) وقال ابن عباس : (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأعماء) ».

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسيّة ثم قال : « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس ببطل في هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة ». فالكلام في أمر النفس غامض جدًا ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه عجیباً في هذه المسألة للجمهور عند ما سأله بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربِّي وما أوتني من العلم إلا قليلاً) ، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله ينفخ الأنفس حين موتها والتي لم تحي في متamها) .

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه « فصل المقال »

وعاب قوماً متكلسين في زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفاسدوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويلاً ، وأن الواجب هو التصریح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصریحهم للجمهور بذلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لخلال الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

وقال ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالى حيث يبني أن الواحد لا تأسى منه الكثرة : « إنها هنا من التبريرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالمحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية » .

وقال في « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمحض مفعول دون مفعول » ، وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المفعول أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء .

أما كثرة العقول المفارقة – أي المجردة في اصطلاح عصرنا – فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيها تعلق من المبدأ الأول وفيها تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابيل له ، كالمحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع ، فإن تبين شيء منه وإنما رجع إلى الوحي

أما الوحي فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى يتوسط موجود روحي ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحلة ثالث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً .

وقال كذلك ناقلاً عن الفلسفه : « معنى ما حكاه عن الفلسفه من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد تشرك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم

به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو . . . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ، وهذا الدليل في العقل قوى ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجرد من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الأشخاص يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضوع .

قال هذا ناقلاً عن الفلاسفة وقال إنه موضع نظر لأنه وجه بالتجة القوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الخامسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الموسس لاتدل على أن العين واحدة في جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل الهيولي – وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلاطون أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى وينسبونه إلى الهيولى والمادة الأولى من أجل ذلك – فقال «إن العقل الهيولي يعقل أشياء ، لا نهاية لها في المعقول الواحد ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولي أصلاً ، ولذلك يحمد أرسطو انكسار غوراس في وضعه الحرك الأول عقلاً أي صورة بريئة من الهيولي ، ولذلك لا ينفع عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهيولي ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذات المواد هي التي تقبل أشياء محددة» .

ورد على قول الغزالي إن الفلسفه ينكرون حشر الأجساد فقال : «هذا شيء ما يوجد لواحد نحن نقدم فيه قول . . . وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود آخر في بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في النار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال ، فهي بالحملة لما كانت تنحو الحكمة بطريق مشترك للجميع

كانت واجهة عذهم ، لأن الفلسفة إنما ت نحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرع تقصد تعلم الجمهور عامه ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نسبت بما يخص الحكماء وعنى بهما يشترك فيه الجمهور وكل مناقض للأتباء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر . .

* * *

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه يبني أو مناقضة — أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء ، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفتاه في الله التي يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الإنسان في هذه الدنيا ، وليس هي محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله فلا يجب انخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأتباء .

واين رشد يرى أن العقل المفارق — أي المجرد — لا يفعل في المادة ولا ينفع بها ولكن هناك عقلاً متوسطاً بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعانى المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الميولانى لأنه قابل للصور مثل الميولي .

* * *

ثلاث هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيها تلاه من القرون الوسطى ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبنائها .

وثمة مسائلان آخران ثار حولهما شيء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الإلهية ومسألة المحققتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الإلهية لم تكن مشكلة عصيرة في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الأقانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمغزلة وفلسفه المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيها نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصية المقومة للموصوف ، أو

الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذي لا يفيده شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتفحص معناها وتنتريه الوحدانية عن التشبيه والتشليل .

وابن رشد يرى في مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكلمات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الإنسان .

فإن الإنسان له قابليات الكرم والحلمة والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز في حق الإنسان فليس مما يجوز في حق الله .

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : « أما قوله : لا يسأل عما يفعل وهو يسألون) ، فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والبارئ سبحانه وتعالى يتزره عن هذا المعنى ، فالإنسان يعدل ليستفيد خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان . . . »^(١) .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الإنسان وصفات الله ، وإنها تشارك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشارك في المدلولات .

أما مسألة المقيتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرخ ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلم بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . . »^(٢) .

(١) سلوك الأدلة . (٢) هافت التهافت .

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الوجود من حيث هو موجود « أي البحث في كنه الوجود » .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضية الصوفية فثلاث مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الإنسانية التي تسنم بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والمباهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال ، وعنته أن البرهان وحي لهى ولكنها ليس كروحى النبرة ، إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .

* * *

ولم يمض بحث ابن رشد ضيقاً عفواً بغير ضجة في القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمحاجة الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب التواتر عندهم ، فجاء زمان « كان فيه القول بالحقائقين من المحرمات أو دلائل الزندقة والهرطقة التي تجر على صاحبها لغة الحرام » .

* * *

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفيات ، وقد كانت له — كما تقدم — مشاركات في الرياضة والطبيعتيات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الوجود والموجودات ، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله : « . . . لوفرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومه ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورأت إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكي الناس طبعاً إلا بوعي ، أو شئ يشبه الوحي ، بل لو قيل

له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفًا أو ستين لعدّ هذا القول جنوناً من قائله . . . ^(١)

وله في المسائل الطبيعية تقريرات تعرض لها فيها ساختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى في الموجودات وسته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلًا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلًا في الإنسان وجودها هكذا في العقل الأزلي كان علمه وجودها في الموجودات ^(٢) ». . . .

ونحسب أن إنصاف الحكمة الإنسانية القديمة يتضاعف هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتفويم الفكر الإنساني في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها إنصاف لمداركنا قبل أن تكون إنصافاً لمدارك الأقدمين .

فالذين يسمون سخرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعتنا مثل صنعهم فزعينا وجود الأثير في الفضاء لتعلل به مسيرة الشعاع وسرابان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعله سيأتي يوم يسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقل المفارقة ، تفسيراً للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغراء .

والذين يسمون سخرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلак عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علماء الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشد إمعاناً من العقول المفارقة التي تصورها الأقدمون .

ولستنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخلىوا من

(١) « مقدمة فصل المقال ». .

(٢) « تهافت التهافت ». .

تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح في عالم البحوار والماهيات ، أو في عالم الحقائق الأبدية التي لا ينضي البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان .

٣ - أثر الفلسفة الرشدية :

اشهر أرسطو بين الأوربيين في القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فإذا ذكر الفيلسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود واشهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب في كلام من كلامهم فإن ابن رشد دون غيره هو المقصود . وقد عرف ابن رشد متعلمي القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوربية قبل عصر ابن رشد غير كتب المتنطق ، ثم تتبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذيوع اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الإكوني من صديقه « وليام مويربلك » Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها^(١) ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصلوا عليه غير هفوات من الغلط بعض الأسماء لتشابه نطقها ، وسائل شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وبحسب الرجل شهادة لشروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تغُّ عنه ، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته في جامعتها وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعية نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفك للدرس والمناقشة في البيع^(٢) والأديرة والجامعات .

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبنة

(١) كتاب كارييه Carré عن المحققيين والأسس .

(٢) البيع جمع بيعة : المهد للنصارى واليهود .

الدومينيين ورهبنة الفرنسيسين ، وهما توما الإكوانيني الذي سبقت الإشارة إليه وروجرز باكون^(١) رائد المدرسة التجريبية التي تأسستها سمه فرنسيس باكون^(٢) . وقد كان من الرهبان من يتحدى أوامر رؤسائه ويعصي ، في دراسة ابن رشد بعد تحريها كما فعل سiger de Brabant (١٢٣٥ - ١٢٨٢) وكان أستاذًا بجامعة باريس ، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطراً بعد صدور الأمر من رOME (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم . وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستعين في ذلك الزمن ولم يكن يبالى ما يقال عنه في المجامع الدينية ، وهو فردريلث الثاني ملك صقلية وحاوى العلم والأدب في زمانه (١١٩٤ - ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الإيقوسي ميخائيل سكوت بترجمة الشرح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق القرن في الثالث عشر وما بعده أوربي يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئاً عن ابن رشد وأعجب به أورد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمتقطعين للعلوم . فذكره دانتي الشاعر في الكوميديا الإلهية وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥ - ١٣٢١) .

وذكره الناصل سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ - ١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني^(٣) واستهدف السخطة من جراء الثناء عليه . وما من مدرسة فلسفية نشأت في أوروبا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك

(١) روجرز باكون (١٢٩٤ - ١٢١٤) كاهن إنجلترا ولد في إلشستر وهو أحد كبار علماء القرن الوسطى ، كما أنه أحد ثلاثة ينسب إليهم خطأً أنهم ختروا البارود والانسان الآخران هما : أليير الأكبر وبرتو لدوشوارتر . والحقيقة أن أساميهم افترفت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوروبا ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نسبة كل منهم في ذلك .

(٢) فرنسيس باكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن وبعد بكتابه Novum Organum أحد مؤسسي المدرسة التجريبية فقد جعل البحث العلمي مستقلاً عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللامهورية والدينية .

(٣) حضارة العرب في الأندلس بجوزيف مكاب .

. Splendour of Moorish Spain, by Joseph Maccabe (٤)

الثقافة أو بالاطلاع على تعلقيات المعلقين عليها ، نفصمأ واستكاراً أو تأييداً وإعجاباً من كلا الطرفين .

مدرسة الحقيقين Realists ومدرسة الأسميين Nominalists إنما هما طرقان في موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة أجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود المطلق في الأشخاص أو في العقول المفارقة .

فالحقيقيون يرون أن النوع هو الوجود المطلق الذي يوجد الأشخاص لتمثيله في العالم المحسوس ، والاسميون يرون أن وجود النوع إنما هو اسم أو كلمة ما لم يقترن بوجود الأشخاص .

وقد كانثنان من تلاميذ روجرز باكون — تلميذ الثقافة العربية — يعالحان هذه المسألة من طرفيها ، وهما سكوتز Scots (١٢٦٦ - ١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع وأكهام Ockham (... المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول بحقيقة الشخص أو الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الأثر الذي أعقبته هذه المناقشة أن لوثر كان يفخر فيقول : أستاذى العزيز أكهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسيبة حول قدرة الله وعلم الله ، أو حول الإرادة وال فكرة ، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل في تفكير المطلعين عليها لحيتها والمطلعين على حواشيها وذريتها في العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الألماني الكبير أرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) صاحب القول بفلسفة الإرادة وال فكرة ، وأن الرجوع إلى الفكرة هو غاية السعادة التي يرجوها الإنسان ، لأن الفردي من الزوال ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع أو عالم الإرادة .

ويقول النقاد من الإسرائيelin^(١) وغيرهم أن سبنوزا الفيلسوف الإسرائيلي الكبير (١٦٣٢ - ١٦٧٧) أخذ من موسى ابن ميمون معاصر ابن رشد ، وأن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سببا الإلهيات وما بعد

(١) تراث إسرائيل Legacy of Israel وكتاب أبراهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا .

الطبيعة ، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية ، وإن اختلفوا في المدى والمقدار .

ولا نظن أن مذهب ليبرتر Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) في الممكنات المجتمعية بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية ، فخلاصة مذهب ليبرتر أن تغيير مكان واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتم بعضها بعضاً ويتعلق بعضها بغير البعض الآخر هو المستحيل ، وهذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فإن جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير ، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عيناً ، والubit مستحيل في حق الله .

وللفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جداً من كلام ابن رشد^(١) في براهين المعجزات ، ومن كلام الغزالى الذى يرد عليه ، ومذهب الغزالى في الأسباب معروف ، وهو أن السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر « ظاهرة » تقترب بالشيء وليس هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذين يقررون أن مهمة العلم هي وصف الظواهر المقرنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلل ، ولا سيما العلة الأولى .

ولدافييد هيوم غير ما تقدم رأى في الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجه رأى أرسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه أقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيوم ، ومؤدي رأى هيوم هذا في الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيراً ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والتحولات المتزرعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يسمى النفس أو الذات ، ويشبه هذا الرأى أن يكون كرأى أرسطو في الشخصية

(١) ساق كلامه عن المعجزات في فصل المتخيلات .

الإنسانية خلوا من العقل الإلهي ، فإنها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك إذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الأشخاص .

وأقرب من هيوم إلى عصرنا ولIAM جيمس إمام مذهب البرجية (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي يقول في مبادئ علم النفس^(١) :

« أعرف بأنني في اللحظة التي أتحول فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة وأحاول أن أزيد من التعريف أرى أن القول يضرب من العقل العام Anima Mundi يفك فينا جميعاً هو رأى مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام .

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعللها وطباباتها رجل مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب « متحدث عن الإنسان » Speaking of man يدير كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم يخلي إليك ، لولا مصطلحاتها العصرية ، أنها منسوقة من بعض شروح ابن رشد أو المعيقين عليه . ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود والماهية Essence وعمما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً » Being تمييزاً له من مطلق الوجود Existence فيسوق إلى خاطر المأذوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة أنها بدعة من بدع أوربة الحديثة ، وما هي في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها ، وهذا مثل لما جاء منها في كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول :

« ... إن لفظ الوجود يقال على معنين : أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود ... والثاني ما يتنزل من الموجودات متزلة بالحسن

... وأما هذا الرجل — أي الغزالي — فلأنما بني القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية — أي كون الشيء

موجوداً - شئ زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها وأن اسم الموجود يقال على معنين أحدهما على الصادق ، والآخر على الذي يقابله العدم ، وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة ، وهو كابخلنس لها والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان ، وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم بعالية الشئ ، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشئ حتى يعلم أنه موجود ، وأما الماهية التي تقدم علم الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية ، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء ، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة باشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل في كتاب النفس إن القوة التي بها يدرك أن الشئ مشار إليه وموجود غير القوة التي بها ماهية الشئ المشار إليه ، وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان ، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات المبولاية والمفارقة

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى «الصادق» من زيادة المفهوم في الكليات إلى معنى الصادق كما يريدهونه حديثاً ويطلقونه على الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ولكن القول في الوجود والماهية وأن معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بعاليته قول من أقدم ما كتب في معانى هذه المصطلحات .

ولا نعني أن هذه الآراء جيئاً وليدة الاطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها أو ترجماتها ، ولكننا نعني أن الفيلسوف الباحث باسم الفيلسوف في العصر الحديث لا يخلو أن يكون قد اطلع على مذاهب القرن الوسطى أو على التعقيبات التي أوجها إلى الخالفين وابتعدتها في عقول المفكرين ، وليس في العصر الحاضر من اشتغال بالفلسفة ولم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الآراء حول أصول المسائل الكبرى فيها وراء الطبيعة ، ويكون أن يكون قد اطلع على خلاصة هذه الأطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه ، ولا سيا السلف الذي وضع الأساس ثم تعاقبت بعده أدوار البناء .

وذلك هو المقصود ببعد الأثر الذي أحدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها ، ولا نحال فيلسوفاً أو شارحاً كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم . .

إنها لعيرة ليس لها مكان أحق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان ، بل من عادات المشتغلين بالحكم من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا آمن أحد بجهوى المصادر في تفنيد الآراء .

فقد رزق ابن رشد أنصاراً ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يرزق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذي كان له مصادر ومضطهدون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو أن المصادرين عملوا قصدآً وعدآً على نشر آرائه وشرحه لفاظهم بعض التجاوز وأنحطادهم بعض التدبر .

٤ - قوة الأثر

رزق ابن رشد حظاً آخر غير بُعد الأثر واتساع مداه ، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .

فربما كان بُعد الأثر واتساع مداه مسألة مسافات وأبعاد ، ولكن قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخر يقاس بذوق الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكنة .

هو شيء في آفاق التفوس والعقول ، وليس في آفاق القضاء أو صفحات الأوراق . وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أovic نصيب ، فما ظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفاً والاستبسال فيه من البخانيين على غایته في مجال الرأى والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالى وضياء سلاحها ونقد حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمة (٦٦١ - ٧٢٨ = ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)

الذى ناقش فيه براهين مناهج الأدلة ، ووضع لعلم المنطق الإسلامي كتاب الرد على المتكلمين أو الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه ، ومنها حساب الكواكب والنجوم .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين وال فلاسفة إلى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثماني إلى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلسفه » للغزالى وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع في ذلك كتبه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين في مجلد واحد .

أما في أوروبا فلم تقطع المناقشة في الفلسفة الرشيدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشيدية وغيرها من كتب البحث والتاريخ .
وشعّلت المعركة معسكر اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الإسرائيلي في وقت واحد .

فعل الرغم من تحريم الجميع الكensi لهذه المباحث في أوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتكلمين الإيطاليين أشيليني Achillini وبيومبوناتسي Pomponazzi ، ولو لا نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول إليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

وتنسّبت في العالم الإسرائيلي مساجلات كهذه أو أشد منها عنقاً كان المعارضون فيها لابن رشد يستندون إلى كتاب الغزالى « تهافت الفلسفه » في الرد عليه .

* * *

ونحسب أن مر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشيدية أنها اشتغلت على مباحث ترتبط بالعقائد الدينية وأنها ظهرت عند نهاية عصر التخليد وبداية عصر الاجتہاد ، فكان لها شأنها عند الأ Hwyار والعلماء . وبين المقلدين والمخجّلين .

وقد شاعت هذه الفلسفة « قوتها الحيوية » أن تعاود الظهور بينما في الشرق

العربي ، وفي أوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الألماني فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا إلى أسباب اتساع الخلف وانفراج مساقته بين المناقشين في هذه المسائل وأشباهها ، فإن اتساع الخلف بينهم إنما يأتي على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها ، وهذا الذي حدث في مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون ، فلم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية أو الفلسفة الإسلامية على التعميم .

قال الأستاذ الإمام : « وأما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة ، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركة المجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل القياسي ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق على الجملة ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بأراء فلاسفة المشرقيين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » في مسألة تعدد العقول : « ولستنا نجد لأرسطو ولا من شهر من قدماء المثائين هذا القول الذي سبّ اليه لا لفرغريوس الصوري^(١) صاحب مدخل عـ المنطق ، والرجل يكن من حلقاتهم » .

أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتماده على تخریجات رينان ولم يتسع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسيع استقصاءه ، وقد صرخ بذلك حيث

(١) فيلسوف من مدرسة أفلوطين ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٤٠ ميلادياً ، وقد كتبه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوشيوس (٤٧٠ - ٥٢٥ ميلادية) ونقل به منطق أرسطو إلى أوروبا .

قال . . . لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم . . . فأخذنا كتاباً للستر مولر عنوانه : «فلسفة ابن رشد ومبادئ الدينية»، وكتاباً آخر عنوانه : «ابن رشد وفلسفته وهو الفيلسوف رينان المشهور». فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه مأخذوا من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ، ولا في غيرها ، شقة الخلاف .

ولتحام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المباحثات ، نرجع إلى عهد هذه المساجلة الأخيرة — وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة وسائل الدين — فإنها بدأت في أوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) أي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهد ، وفي لبيان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث .

٥ — خاتمة

إلى هنا تنتهي الصورة التي أردنا أن نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو أن تكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شئ مشاركته ، وهي الفلسفة والطلب والفقه ، وما يتخاللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما إليه في زمانه وهذه الصورة صحيحة فيها نرجو إذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في أحسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم .

لقد كان من شمام فهمه أنه شغل بما يحسنه ويسمى به على نظرائه ، فلا جرم . كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيراً بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيسوفينا عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمي ، ويقل فيه تنصيب النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول ، كانه يشعر به عن كتب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي ، فإن ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية . ولكن "الغزالى ، الصوفى" يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره ، وإن لم يحصره بالدقة التي تحصر بها جميع المعقولات بما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه التفاه .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، أن أرسطو «يُظن» أنه قد أدرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطلق علمي يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف أنه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفاً ميسراً لكل من يدعوه .

عقل الشارح الفاهم الأمين غير مدافع .
ذلك مكانه في تاريخ الفكر الإنساني ، وقد بلغ به قصارى أثره ، وغاية قدره ، وإنه لأثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

مِنْتَجَاتٍ مِنْ آثَارِ ابنِ رُشْدِ

تشتمل المختارات من كلام ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة؛ وهي الفلسفة والطب والشريعة.

ونتشرى في هذه المقتبسات أن تكون مناج طرائقه المختلفة في الكتابة؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص، ولبيق في عبارته على الأخطاء الفورية، وهي قليلة.

ولابن رشد في موضوع الفلسفة، والحكمة الإلهية، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات، اقتبستنا نموذجاً لكل منها في الصفحات التالية.

كما اقتبستنا نموذجاً للتلخيص والتفسير في موضوع الطب، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع «تأليفات ملخصة» أو «ملخصات مؤلفة»، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص.

أما الشريعة فالمقصود بما اقتبسته دلالته على إسماحة الفياسوف بمناجها المتعددة، فليست حكمه الإلهية حكمة وجل خلو من العلم بفقه الدين وأصول الشريعة، بل هي حكمة عام ديني عريق في هذه المعرفة، سبقه إلى تحصيلها أبوه وبيده، وكان كل منهم علىًّا في الفقه والقضاء.

وأنزل ما يلزم الالتفاعع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة وسائل العقيدة، وبين منهاجه هذا ما اقتبسته من كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتابه «الكشف عن مناج الأدلة في عقائد الله»، وما رسالتهان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة.

ويلاحظ أن التأويل عنده من واجب الحكيم، أو من حقه، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة، وذلك واضح من هذه السطور:

١ - ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

«إذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة

يُوجَدْ مَا ، فَلَا يَخْلُو ذَلِكُ الْوِجْدَ أَنْ يَكُونَ قَدْ سُكِّتَ عَنْهُ فِي الشَّرْعِ أَوْ عُرِفَ بِهِ ، فَإِنْ كَانَ مَا سُكِّتَ عَنْهُ فَلَا تَعْرِضْ هَذَا ، وَهُوَ بِعِزْلَةٍ مَا سُكِّتَ عَنْهُ مِنَ الْأَحْكَامِ فَاسْتَبِطْهَا الْفَقِيهُ بِالْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ .

وَإِنْ كَانَتِ الشَّرِيعَةُ نَطَقَتْ بِهِ فَلَا يَخْلُو ظَاهِرُ النَّطَقِ أَنْ يَكُونَ موَافِقاً لِمَا أَدَى إِلَيْهِ الْبَرْهَانَ فِيهِ أَوْ مُخَالِفاً ، فَإِنْ كَانَ موَافِقاً فَلَا قَوْلُ هَذَا ، وَإِنْ كَانَ مُخَالِفاً طَلْبُ هَذَا تَأْوِيلَهُ .

وَمَعْنَى التَّأْوِيلِ هُوَ إِخْرَاجُ دَلَالَةِ الْفَظْوِ من الدَّلَالَةِ الْحَقِيقَيَّةِ إِلَى الدَّلَالَةِ الْمَجازِيَّةِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْلُو ذَلِكُ بِعَادَةٍ لِسَانِ الْعَرَبِ فِي التَّبَجُّزِ مِنْ تَسْمِيَّةِ الشَّيْءِ بِشَيْهِهِ أَوْ سَبِّهِ ، أَوْ لَاحِقَّهِ ، أَوْ مَقَارِنَهِ ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي عُوَدَتْ فِي تَعْرِيفِ أَصْنَافِ الْكَلَامِ الْمَجازِيِّ .

وَإِذَا كَانَ الْفَقِيهُ يَفْعَلُ هَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ ، فَكَمْ يَسْتَرِي أَنْ يَفْعَلُ ذَلِكُ صَاحِبُ الْعِلْمِ بِالْبَرْهَانِ؟

فَإِنْ الْفَقِيهُ إِنَّمَا عَنْهُ قِيَاسٌ ظَنِّي ، وَالْعَارِفُ بِالْبَرْهَانِ عَنْهُ قِيَاسٌ يَقِينِي .

وَنَحْنُ نَقْطِعُ قَطْعًا أَنَّ كُلَّ مَا أَدَى إِلَيْهِ الْبَرْهَانَ وَخَالَفَهُ ظَاهِرُ الشَّرْعِ فَذَلِكُ الظَّاهِرُ يَقْبِلُ التَّأْوِيلَ عَلَى قَانُونِ التَّأْوِيلِ الْعَرَبِيِّ . وَهَذِهِ الْفَضِيَّةُ لَا يَشَكُ فِيهَا مُسْلِمٌ ، وَلَا يَرْتَابُ بِهَا مُؤْمِنٌ ، وَمَا أَعْظَمُ ازْدِيَادُ الْيَقِينِ بِهَا عَنْدَ مَنْ زَوَّلَ هَذَا الْعَنْيِ وَجَرَبَهُ ، وَقَصْدُ هَذَا الْمَقْصِدِ مِنَ الْجُمُعِ بَيْنَ الْمَقْولِ وَالْمَنْقُولِ بَلْ قَوْلُ إِنَّمَا مِنْ مَنْطُوقِهِ فِي الشَّرِيعَةِ مُخَالِفٌ بِظَاهِرِهِ لِمَا أَدَى إِلَيْهِ الْبَرْهَانَ إِلَّا إِذَا اعْتَدَ الشَّرِيعَةُ وَنَصَّفَتْ سَاتِرَ أَجْزَائِهِ وُجُودُ فِي الْفَاظِ الشَّرِيعِ مَا يَشَهِدُ بِظَاهِرِهِ لِذَلِكُ التَّأْوِيلِ أَوْ يَقْرَبُ أَنْ يَشَهِدَ .

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، وانختلفوا في المأول منها وغير المأول .

فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تُحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتبادر قرائتهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تبييه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات حكمة) إلى قوله : (والراسخون في العلم) ^(١) .

إلا أن يقول :

« هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية لها هنا ولا شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . وإذا تحرر هنا فقد ظهر ذلك في قولنا إن هاهنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويلاً ، فإن كان تأويلاً في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيها بعد المبادئ فهو بدعة . وهذا هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويلاً ، وحملهم إياه على ظاهره .

(١) « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات حكمة من آم الكتاب وأخر مشابهات ، فلما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشبه به ابتهاء الفتنة وابتهاه تأويلاً وما يعلم تأويلاً إلا أنه والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عهد ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب . »

كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حكم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلة والسلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء : أعتقها فإنها مؤمنة . إذ كانت ليست من أهل البرهان » .

ثم قال :

« الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطاطيون الذين هم الجمود الفاصل ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يبرئ من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من أهل التأويل الجدل ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والمادة .

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمود ، ومتى صرحت بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها — وبخاصة التأويلات البرهانية بعدها عن المعرف المشتركة — أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، وإثبات المأول ، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المأول عنه أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمود ، ولا يثبت في الكتب الخطاطية والجدلية » .

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن أن تدرك بالتصوف بين في كتاب « الكشف عن مناجع الأدلة »، حيث يقول :

« أما الصوفية فطريقهم في النظر ليست طرقة نظرية ، أعني مرحلة من مقدمات وأقىسة ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلْقَى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإيقابها بالفكرة على المطلوب . ويختبئون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويمسمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لتهديتهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تنقروا الله يجعل لكم فرقانًا) إلى أشباه ذلك كثيرة يُظن أنها خاصة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة — وإن سلنا وجودها — فإنها ليست عامة للناس بما هم الناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس بطلت طرفة النظر ، ولسكان وجودها بالناس عيًّا . »

والقرآن كلّه إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر .
نعم لسنا ننكر أن تكون إيمانة الشهوات شرطاً في حمة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إيمانة الشهوات هي التي تقييد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم . وإن كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحثّ عليها في جملتها حثّا على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كلام من القوم » .

البرهان العقلي على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة التصوّفة إلى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء يقف منه على طريقهم التي سلكوها في هذا الغم ، ويشبه أن تكون طرقيهم من جنس طرق الأشعرية .

... وإذا استقرَّ الكتاب العزيز وجئت — أي أدلة وجود الباري — تتحضر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولتسمُّ هذا دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في الجhad ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولتسمُّ هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي هنا مواجهة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه المواجهة هي ضرورة من قبل قائل قاصد لذلك مرید ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه المواجهة بالاتفاق .

... فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين بما يحيانهما طريقة الخواص ... وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرُون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما الملماء فيزيدون

على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف متفقة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ، فإن مثل الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها . . .

المجزء

أشرنا في الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأى دافيد هيوم في المعجزة ورأى ابن رشد ، وخلاصة رأى دافيد هيوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان وأن الحاسب إذا عرف - مثلاً - أن جموع اثنين وأثنين أربعة لا تختلف حسبه لأنه يشهد بعد ذلك عارقة من الموارق ، وأن الباحث قد يرى الحيلة خلقياً عليه بالمعجزة .

وإذا قررنا بين هذا الرأى وبين رأى ابن رشد فيما يلي بما أن المشابهة بينهما أكبر من مشابهة الصادقة والاتفاق ، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها إلى اللغة اللاتينية ، فليس من بعيد أن يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها في الترجمات اللاحقة ، ويتعذر هذا الفتن إذا أضفنا إلى الكلام في المعجزة كلامه في الأسباب ، وقد كان الكلام في الأسباب موضوع مناقشة بين ابن رشد والنزالى ، ترجمت كلها إلى اللاتينية .

أما رأى ابن رشد في المعجزة فخلاسته :

- ١ - أن وسيلة المعرفة إلى الإيمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعويته وليس هي رؤية الموارق .
- ٢ - أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان أمر لا ينكره مئون بأى دليل .

٣ - أن العجزة مفتعلة على اعتبار أن المشاهد لما يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله ، فلا بد له إذن من الإيمان باقية قبل الإيمان بالإعجاز .

٤ - أن الإسلام لم تكن من صيغته العجزات بل كانت عجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما منعتنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناجع الأدلة » :

« . . . ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته : إإن من رأيتم عليه علامة كذا من علمائى المختصة بي فهو رسول من عندى ، أو بأن يُعرف من عادة الملك إلا ظهر تلك العلامات إلا على رسle . وإذا كان هذا هكذا فلما ظهرت أن يقول من أين يظهر أن ظهور العجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخالصة بالرسول ؟ فإنه لا يخلو أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل ، ومحال أن يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، والعقل أيضاً ليس بهمكأن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسول ، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة لقوم الذين يترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدي سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبع على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه العجزة والثانية أن كل ما ظهرت على يديه عجزة فهو نبي .

فيتوسد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه عجزة ، فلنا أن قول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد أن نسلم أن هنا

أفعالاً تظهر على أيدي المخلوقين قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بخاصة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً.

وأما المقدمة الثالثة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فإما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته .

وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا من يعترف بوجود الرسالة وجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبرى ، أعني أن الذى تبرهن عنده مثلًا أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلومات بنفسه أن العالم موجود ، وأن المحدث موجوده ». .

إذ أن يقول :

«.... فن هذه الأشياء ، يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجہ دلالة المعجز وليس في قوة العقل العجيب انحراف للعوايد الذى يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل ، والفضل لا يكذب ، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وإنما ليس يظهر هذا انحراف على يد أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذى هو فعل من أفعال الطب ، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء

دل على وجود الطب وأن ذلك طيب » .

ثم يقول :

« وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعوه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها ، وقد بذلك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله : (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولًا) وقوله تعالى : (وما مننا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمع الإنس والجinn على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمنزله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال : (فأتوا عشر سوراً مثله مفتريات) وإذا كان الأمر هكذا ففارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما أدعى من رسالته هو الكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه الله به : ما من نبي من الأنبياء ، إلا وقد أتوى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا ، وإنما لأرجو أن أكون أكثرم بما يوم القيمة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة

القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة اقلاب المعا
حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى . .
فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقدرة
عند الجمود ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، إذ كانت ليست
فعلاً من أعمال الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، وأما القرآن فدلالة على
هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطيب ، ومثال ذلك لو أن شخصين
ادعيا الطيب فقال أحدهما : الدليل أن أسير على الماء ، وقال الآخر :
الدليل أن أبرئ المرضى ، فشيء ذلك على الماء وأبراً هذا المرضى ، لكن
تصديقنا بوجود الطيب للذى أبراً المرضى يبرهان ، وتصديقنا بوجود الطيب
للذى مشى على الماء مقنعاً من طريق الأولى والأخرى . ووجه النزاع
الذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس
من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذى هو من صنع البشر» .

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المجزأة بالتفرق بين إقناع المخارة وإقناع البرهان ، وكرر هنا
المقى في رده على الإمام الشزال حيث يقول :

« وليرى أن طريق التلواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه
عليه أبو حامد في غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفة التي بها سُمي
النبي نبياً ، الذي هو الإعلام بالنيوب ووضع الشرائع المواقعة للحق والمقيدة
من الأفعال ما فيه سعادة جميع الخلق . . .

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة ألم كتب أرسطو إلى اختارها ابن رشد الشرح والتفسير ، تدل إشاراته إلى الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه ، فضلاً عن اسم الكتاب الذي يفيد أنه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعتين .

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة في جوهرها تكاد أن تكون حرفية عند المقارنة بينما وبين الترجم المترددة عن اليونانية ، وأكثر ما يلاحظ عليها أنها لا تلتفت إلى الطراائف الفظوية التي هي أشبه بالخلية منها يفسر المعنى ، وبمثال ذلك في الفقرة التي نقلتها ، يمد ، أن أرسطو يقصد بالباب أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه ولكن ليس كل إنسان قادرًا على أن يصيغ منه هذان بيته ، وهذا هو نفس العبارة باللغة الإنجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it^(١) .

وتتوخى عل الترجمة أيضًا عصمة لا ضرورة لها ، ومن أدلةها في العبارة المقدمة قوله المترجم « إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك يسيراً » ، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان المجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة ...
ويمكن ذلك أننا لو أخذنا من كل من أدرك يسيراً من الحق ما أدركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

وتحسن اختيارون فيما يلي أول عبارة من الكتاب فسرها ابن رشد للدلالة على طريقة في التفسير ، وهي طريقة تجمع بين تفسير المفطر وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التي ينطوي عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي ألمتنا إليها .

افتتحت ترجمة إسحاق^(٢) بالعبارة التالية :

« إن النظر في الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة ،

(١) طبعة أكسفورد بإشراف روس (Ross)

(٢) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٩١١-٨٣٠)

وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً، وإما إن كان أدرك شيئاً منه قد أدرك سيراً، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر، فيجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة، وهي الجهة التي من عادتنا أن تتمثل فيها بأن نقول: إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزءاً عظيم منه، وإذا كانت الصعوبة من جهتين خليق أن يكون إنما استصعب لا من جهة الأمور بأعيانها، لكن سبب استصعبها إنما هو منا، وذلك أن حال العقل في النفس إنما عندما هو في الطبيعة في غاية البيان — يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس».

وقد فر ابن رشد هذه العبارة فقال:

«لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق ياطلاقه — أخذ يعرف حال السبيل الموصولة إليه في الصعوبة والسهولة . إذ كان من المعروف نفسه عند الجميع أن ها هنا سبيلاً تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يعمق علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاداً يقين أننا قد وقنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليل أيضاً على ذلك ما نحن عليه من التساؤل إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان الشوق باطلًا، ومن المعترض به أنه ليس هنا شيئاً يكون في أصل الجملة والحقيقة وهو باطل .

فما كان من المعرف به — وبخاصة عند من وصل إلى هذا العلم — أن لنا سبلاً إلى معرفة الحق، أخذ يعرّف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة فقال : "إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة". ثم أخذ يفتح نوّجود هاتين الصفتين في هذه السبيل فقال : "والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : أما على صعوبته فإنه لم يلُف واحد من الناس وصل منه — دون مشاركة غيره له في الفحص — إلى القنطر الواجب في ذلك ، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم ، لأنّه — ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك — لكننا نرى أنه عسر ولم تفض بالامتناع لمكان طول الزمال المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على الحق ، إما كله وإما فهو قدر منه ، يؤمن بسهولته " .

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل إليه خبره فقال : "لكنْ واحد واحد تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً وإنما إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك اليسير ، فإذا أدرك ما جمع منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان المجتمع من ذلك مقدار خو قدر" .

يريد : وإنما قلنا هذا الذي قلنا في نحو إدراك الحق لأننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم من وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين : إما

رجل لم يدرك من الحق شيئاً وإنما رجل أدرك منه شيئاً يسيراً ، ولما أخبر بهذا قال : ”قد يجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا أن تتمثل فيها بأن تقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار“ .

يريد : وإذا تقرر أنه سهل من جهة وصعب من جهة ، فقد يجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة ، وهي أنه في كل جنس من أجنس الموجودات أشياء تنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فلتتها لا تخنق على أحد كما لا يخنق موضع باب الدار على أحد ، وهذه هي المعرف الأولى التي لنا بالطبع في كل جنس من أجنس الموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة أعاد ذكر جهة الصعوبة فقال : ”ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه“ يريد : من أول الزمان الذي وصله خبره إلى زمامه ، وكأنه إشارة منه إلى أنه أدرك الحق أو أعظمها ، وأن الذي أدرك منه من كان قبله بالإضافة إلى ما أدرك هو منه هو جزء قليل ، إنما كل الحق وإنما أكثر الحق ، والأولى أن يُظن أنه أدرك الحق كله ، أعني بكل الحق القدر الذي في طبع الإنسان أن يدركه بما هو إنسان .

ثم قال : ”إذا كانت الصعوبة من جهتين فلائق أن يكون إنما استصعب لا من جهة الأمور بأعيانها ، لكن سبب استصعبها إنما هو منها ، وذلك أن حال العقل في النفس منها عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس“ .

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين مختلفين
 أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في النهاية من الحق — وهو المبدأ
 الأول والمبادئ المفارقة^(١) البريئة من الميولي — من قبلنا نحن لا من
 قبلها في نفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت
 معقوله في نفسها بالطبع ، ولم تكن معقوله بتصريرنا إليها معقوله ، لأنها في
 نفسها معقوله كحال الصور الميولانية على ما تبين في كتاب النفس ،
 وذلك أن الصعوبه في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا .
 ولما كانت حال العقل من العقول حال الحس من المحسوس ، شبه قوة
 العقل منا بالإضافة إلى إدراك المقولات البريئة من الميولي بأعظم المحسوسات
 التي هي الشمس — إلى أضعف الأنصار وهو بصر الخفافش ، لكن ليس
 يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على
 الخفافش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكان الطبيعة قد فلت باطلأً بأن
 صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير — ليس معقولاً لشيء من
 الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأنصار » .

الحياة الكاملة حرفة

والعبارة التي تقدست مثال صالح لأسلوبه في الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان
 فكرة ، أو الدفاع عنها ، ونختار له مثاليين من مناقشاته للنزال في حركة السماه . وفي حقيقة الأسباب .
 والمناقشة في حركة السماه قائمة على قول الأقدمين إن الأجسام السارية تتحرك ولا تسكن لأنها

(١) المعنى المفارقة هي ما نسميه بالمعنى الجريدة ، وقد كانت عندهم فكراً عصباً ، فن الواجب
 إذن أن يدركها الفكر في سهولة لولا عوائق الجسد ، أو الميولي .

« حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون لشيء المادي من جهة فساد الجسد ، ولذا يتطلب الأجرام السارية الحركة حيث تكون ، ويتم لما كمال الحياة يتم الحركة .

قال الفرزالي ساخراً بهذا القول : « إن طلب الاستكثار بالكون في كل أين يمكن أن يكون له - حقيقة لا طامة !

وما هذا إلا كيأنسان لم يكن له شغل وقد كن الملونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أورق بيت ، ويزعم أنه يقترب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أسكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بال النوع ، فإن فيه استكالاً وتقرباً ، فيستعد عقله ويحصل على الحقيقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كالتلاعده به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا » .

قال ابن رشد يرد على كلام الفرزالي :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير ، وأبو حامد مجرأً من هاتين الصفتين . ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي » ، ومن غير الشرير قول شريري ، على جهة التدور ، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات . فإنه إن سلنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي لها هنا هو الذي يحفظ وجودها بسده أن يوجد لها ، وكان هذا الفعل منه دائماً — فائي عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنساناً تكلّف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالبوران حولها ليلاً ونهاراً — أما كما نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكثار بأيات غير متناهية تقيل فيه إنه رجل

جئون ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : (إِنَّكَ لَنْ تُخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ
تُبلغَ الْجَبَالَ طُولًا) .

أما قوله : « إِنَّمَا لَمْ يَمْكُنْهَا إِسْتِيَاهُ الْآَحَادِ بِالسَّدَدِ أَوْ جِيَاهَا إِسْتِوْقَاهَا
بِالنَّوْعِ » فإنه كلام مختلف غير مفهوم .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الفرزان يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليس هي
علتها ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفى بوصف الظواهر ولا يعني استقصاء عللها ،
وقد أجمل الفرزان رأيه هنا في كتابه « ثبات الفلسفه » حيث قال :

« الاقرأن بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً
عندنا . بل كل شيئاً ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدها
متضمنا لإثبات الآخر ، ولا فيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة
وجود أحدنا وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدنا عدم الآخر :
مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور
وطلع الشمس ، وللموت حز الرقبة ، والشفاء وشرب اللواه ، وإيمال
البطن واستهال المسهل ، وهلم جراً . إلى كل المشاهدات من المفترضات
في الطب والتنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقراها لما سبق من تقدير الله
 سبحانه نلقها على التساوق ، لا تكونه ضروريات في نفسه غير قابل
للتقويم ، بل لتقدير .

وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة ،
وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المفترضات .
وأنكر الفلسفه إمكاناته وادعوا استحالته .

. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن المحصر يطول ، فلنتهي مثلاً واحداً . وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقاة النار ، فإنما نجوز وقوع الملاقاة بينما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لاءلة سواه ، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطيائع المحسورة في الحرارة والبرودة والرطوبة والبؤس ، ولا أن الأسباب قائل الجنيين بل يقع النطقة في الرسم ، ولا هو قابل حياته وبصره وبعنه وسائل المعانى التي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد لها موجودة به

وقال ابن رشد في رد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والتكلم بذلك إما بأخذ بلسانه لما في جناته ، وإما منقاد لشبة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينقى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من قابل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألقوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يُحمس أن بعضها يفعل بحسباً لموضع ما هاهنا من المقولات التي لا يحمس قابلها — فإن ذلك

ليس بمحن . فان التي لا تُحس أسبابها إنما صارت بجهولة ومطلوبة من أنها لا يُحس لها أسباب : فإن كانت الأشياء التي لا تُحس لها أسباب بجهولة بالطبع ومطلوبة فالمليس بجهول فأسبابه محسوسة ضرورة ، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والجهول . فاًئي به في هذا الباب مغالطة سقسطائية .

وأيضاً فاًذا يقولون في الأسباب الناتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الملازمة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا أحد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يُسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو افعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بوحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيها شأنه أن يفعل به أو هي أكثرية ، أو فيها الأمران جيماً — فطلوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الوجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي . فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حارس فعلت

ولا بدّ ، لأنّه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم
الحسناً إضافةً تتحقق تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حبر
الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحرق ما دام
باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب :
فاعل ومادة وصورة وغاية^(١) ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك
كونها ضرورية في وجود المسبيبات وبخاصة التي هي جزء من الشيء .
المسبب أعني التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلاً ، والتي يسموها قوم
صورة وقوم صفة نفسية .

والشّاكرون يستردون بأنّ هنا شرطاً هي ضرورة في حق المشروط ،
مثل ما يقولون إن الحياة شرط في السلم ، وكذلك يستردون بأن للأشياء
حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في
الشاهد والقائل على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللاحمة
لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الإتقان في
الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقصوداً به غاية ،
ما يدل على أن القائل له علم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من
إدراكه للموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فنـ
رفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضحاً أن هاهنا أسباباً ومسبيبات ، وأن المرة

(١) عند أرسطو أن المائدة سبلاً لها أربعة أسباب : التّجاذب هو السبب الفاعل ، والتشبـ
هو سبب المادة ، والصفة التي تميّزها من الكروي والترير هي سبب الصورة ، واستعمالها الكتابة
أو الطعام هو سبب الغاية .

بذلك المسئّلّات لا تكون على النّاس إلّا بعمرّة أسلّبها.

فروع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون لها هنا
برهان واحد أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الناتية التي منها تألف البراهين .
ومن يضع أنه ولا علمٌ واحد ضروري — يلزم ألا يكون قوله
هذا ضروريًا .

وأما من يسلم أن هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنّياً وتؤمن أنها ضرورية وليس ضرورية فلا يشكّر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا عادةً جاز ، وإلا فما أدرى ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون الله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثـر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلـا) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا الذي نفس ، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي الشيء إنما ضروريـا وإنما أكثرـا .

وأما أن تكون عادةً لنا في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيه ، وبه صار العقل عَلَى .

وليس تنكر الفلسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ عمومي إذا حق لم يكن تحديه معنى إلا أنه فعل وضعي ، مثل ما تقول : جرت عادة فلان

أن يفعل كذا وكذا ، ويريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعيّة ، ولم يكن هنالك حكمة أصلًا من قبيلها يُنسب إلى القائل أنه حكيم .

فكمًا قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها ببعضًا ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية ب نفسها في هذا الفعل بل بفعل من خارج فعله ، شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها .

وأما جوهر هذا القائل أو الفاعلات فيه اختلاف الحكام من وجه ولم يختلفوا من وجہ ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن القائل الأول هو برىء عن المادّة ، وأن القائل فعله شرط في وجود الموجودات بواسطة معمولٍ له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الميولي ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . .

٢ - ابن رشد وكتاب «المخطابة» لأرساطو

المخطابة

ومن الكتب التي عاينها ابن رشد كتاب ترجع نسبته إلى أرساطو - وهو كتاب المخطابة - وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعريله فيه على الترجمة الحرفيّة ، وبمثالها ترجمة أمم الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخطة ،
وسياسة التسلط ، وسياسة الوحدانية وهي الكرامية ، فاما الجماعية فهي
التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبحث لا عن استهلال ، وأما خطة
الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المسلطون على المدنيين بأداء الإناثة والتغريم
لا على جهة أن تكون نفقة للحّمة والمحفظة^(١) ولا عدّة للمدينة على ما عليه
الأمر في السياسات الآخر ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول
فإن جعل لم حظاً من الثروة كانت رياضة الثروة ، وإن لم يجعل لهم
حظاً من الثروة كانت رياضة التسلب وكانت بمنزلة العبيد للرئيس الأول .
وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاعتداء
بما توجيهه السنة ، وهذا التسلط صنفان : رياسة الملك وهي المدينة التي
تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجيه العلوم النظرية ، والثانية رياسة
الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تُعرف بالإمامية ،
ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيها حكاه أبو نصر (الفارابي) .

(١) الحّمة بمعنـى حام : والمحفظة بمعنـى حافظ .

وأما وحدانية السلط في الرئاسة التي يجب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية وألا ينقصه منها شيء لأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يقيد مدينته الأخيار . . .

قيودة السلط — أو الحكومة الاستغرافية — مأمورة من المعنى الحرق لكلمة أريستوس ^{Arystos} يعني الأحسن ، وخصة الرئاسة مأمورة من المعنى الحرق لكلمة أهليوس ^{Aleios} يعني الكلمة والفاصلة وقد يكون من أسباب وصفها بخاصية أنها متصفة مع هذه الصفة برؤامة الحكم وسوء الرئاسة ، ووحدة السلط مأمورة من المعنى الحرق لكلمة موفو ^{Moufo} يعني الرؤاست ، ويقتبس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التشخيص من ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان المختص ، فيبيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كما فعل في الإشارة إلى قول أبي فخر في الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطور قد ذكر حكمة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية .
وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما نصبه ابن رشد في رسالته الصغيرة ، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كلّيـنا
يؤمنـانـ غـاـيـةـ وـاحـدـةـ ، وـهـيـ مـخـاطـبـةـ التـيـرـ .»

وكل من تكلم في هذه الصناعة من تقدمنا فلم يتكلّم في شيء . يجري من هذه الصناعة يجري الجزء الضروري ، والأمر الذي هو أحرى أن يكون صناعيًّا ، وتلك هي الأمور التي توقيع التصديق الخطبي ، وبخاصة المعايس التي تُنسى في هذه الصناعة الفهائير ، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة .

فهو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطابة جلوسي ولا منفعه ، ورأى من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد شتيتها

طريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هي التي تحدد أن الأمر جور أو عدل ، وتفوض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكم . وبالجملة فتفوض إليهم الأمور البسيطة ، وذلك لشيئين . أما أولا فإنه قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهما ، فيضع أن هذا الأمر جور وهذا عدل ، إلا في الأقل من الزمان . وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واسع السنن فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن في الزمن البسيط الذي يقع فيه التناظر في الشيء بين يدي الحكم .

وإذا كان الأمر كذلك فلهم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي من خارج — أعني في صدور الخطب ، وفي الافتراض ، وفي الافتراضات وما يجري هذا الجري — لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى الجزء ، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى الواقع ، ومن أجل أنه معلوم أن الأشياء المتساوية إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها التصديق والاعتراف من المخاطب بالشيء الذي فيه الدعوى .

والخطابة متضمنان : إحداهما أن بها يبحث للدينين على الأعمال الفاضلة ، والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتمادها ، وليس واجباً أن

نرى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر بيديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذي المضرة به مقدرة خاصة بالإنسان .
فهذه الصناعة التي ذكرنا منافعها .

والخطابة هي قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كلام الدين ذكرنا أنهم تكلموا في الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هي نافعة في باب الانفعال فقط .

ومقدرات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل ، وتكون عبكرة وذلك في الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس في صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال في الخطابة ، وقد يجب أن يحصل لها هنا في هذه الأشياء مثل ما فعل في كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر موثاقاً وتأتي لأن يستعمل في أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أخرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فلعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدرات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به في واحد واحد من هذه الأشياء وأجناس القول الخطبي ثلاثة : مشوري ، ومشاجري ، وتشبيئي .
وغاية الأول النافع والضار ، وغاية الثاني الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والامور التي يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة

بأنهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ، فاما الاشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن فهى قريبة من ان تكون خمسة : (أحدتها) الإشارة بالعدة المدخرة من الأموال للمدينة ، و (الثانية) الإشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الإشارة بحفظ البلد بما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الإشارة بما يدخل في البلد ويخرج عنه ، و (الخامس) الإشارة بالتزام السن .

والذى يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلاتـ
المدينة ما هي ؟ كيما إن قص من القاضل منها للعدة شيء أشار بالزيادة
فيها ، و (الثانى) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن
يرى أصناف الناس الذين في المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطال أو عاطل
أشار بتنحية عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات في غير الجليل
أو في غير الضروري أشار بأنخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس
يكون الغلاء بالزيادة في المال ، بل وبالنقصان من النفقـة .

وأما المثير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب
ومقدار الأمر الذى ينال بالمحاربة ، وحال المدينة فى وثائقها وحساباتها وصف
أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصنف لهم كيف يحاربوا
(كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يردهم بما في الحرب من مكره
إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط، بل الحال من في تجربة وتجربة، أعني كيف حالم في هذه الأشياء، وحالم مع عدوه

في الظفر به والعجز عنه، فإنه يأخذ من هنا مقدمات تامة في الإشارة عليهم بالحرب أو السلم، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجليلة من الحروب الجائرة، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأى وإنجادة ما فُوض إلى صنفٍ صنفٍ منهم من القيام بجزءٍ جزءٍ من أجزاء الحرب، أعني أن يكونوا في ذلك متشابهين. فإنهم ربما كثروا وتناسوا، حتى يكون منهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذي فُوض إليه القيام به.

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيها أفضت إليه محاربتهم فقط، بل وفيها أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المتشابهين لهم، فإن الشيء يحكم منه على الشيء، أعني أنه إن كان أفضت الحروب الشيء بمحررها إلى مكروره أن يشير بالسلم، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب. وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المثير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد، وما مقدار المحفظ المحتاج إليه في طاري^١، طاري^٢، وكم أنواع الحفظ، ويعرف مع هذا الموضع التي يكون حفظها بالرجال، وهي التي تسمى بالمسالح. فإن كان الحفظ لتلك الموضع قليلاً زاد فيهم؛ وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ تماماً كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة، بل يقصد قصد نفسه.

وي ينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك الموضع الخفية أعني التي المفيدة بحفظها أكثر. فمن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ، وأن يكون خبيئاً بالبلاد التي يشير بحفظها.

وأما الإشارة بالقوت وسائل الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فإنه يحتاج الشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يمكن المدينة منها ، وكم الملاضر للوجود في المدينة ، وهو الفاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري ، تكون مشورته ، وما يهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينة لأمررين : (أحدهما) لكان خوى الفضائل ، و (الثاني) لمكان خوى المال الذين هم من أجل خوى الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارقاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .
وأما النظر في وضع السنن والإشارة بها فليس يسير في أمر المدن .
فإن المدن إنما تسلم ويلتزم وجودها بالسنن ، وليس يقول الأمر في هذه السياسة — أعني سياسة الحرية — إلى سياسة الإخساد من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الإفراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن القطس^(١) إذا أفرط وتقام كان قريباً من أن يُظن أنه ليس هنالك أتف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التي وضعاها كثير من الناس فاتفعوا بها .

فهذه هي الأمور العظى التي بها يشير المشيرون على أهل المدن

(١) القطس هو قطان قصبة الأنف . يقاله رجل أقطس وأنف أقطس .

والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجري
محرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء
الصغير إذا أراد تضخيمه ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهويته ، وينبغي
له ألا يأخذ في الأشياء التي تفسد صلاح الحال ، وفي الأشياء التي تعرف
عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يعظم بها الشيء
أو يصغر ، ولا ما هي الأشياء التي توجب الخلل صلاح الحال أو تعرفه أو
تتجاوزه إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة
الذينة مع السلامة والسرعة في المال مع حرية ، بشرط أن يكون الإنسان
متمنياً أى ملئلاً لا حافظاً للمال فقط أو منسياً .

ومن الأمور النافعة في اليسار والقاعة له الأشجار الشمرة والثلاث من
كل شيء ، والذيد من هذه هو ما يُعني بغير تعب ولا نفقة . وأما
فضيلة الجسد فالصحة ، وذلك أن يكونوا عارين من الأقسام البهنة ، وأن
يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس قبيط نفسه بالصحة .
وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الإنسان ، فحسن النطان
وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئه يسر بها قبولم الآلام والانفعال ،
ولذلك كان الناس يرون فيمن كان هياً نحو الحسن المزاولات أنه جميل ،
لأنه منهاً بها نحو النعفة والغلبة ، وأما البطاش فإنه قوة يحرك المرء بها
غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويتجاوزهم في

الطول والعرض والعمق ، وتكون مع ضخامتها حركاته غير مشكلة بجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التي تُسَعِ بالجمادية فإنها مركبة من القساوة والجلد واللفة .
وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن .
وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالإخوان فذلك أيضاً غير خفي .
وأما صلاح الجسد فهو أن يكون الاتفاق لإنسانٍ ماعله لوجود الخير له .
والفضائل — وإن كانت غليات — فهي أيضاً خيرات في نفسها
ونافعة في الخير ، وقد يتبين أن تخير عن كل واحد من هذه ، وكيف
هي خير في نفسها ، وكيف هي قاعدة للتغير .

ومن النافعات بذاتها المifikات الطبيعية التي يكون الإنسان بها مستعداً
لأشياء حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفقة الحركات ، والعلوم
والصائم والسير المحمدة .

فهذه هي الخيرات التي يترى بها ، ويحتم على أنها خيرات ونافعات .
ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التي ينظم قدرها عند المصطنع إليهم
أن يختار الإنسان إنساناً عظيم القدر من جنسه ما من الناس له أيضاً
عند عظيم القدر في جنس آخر من الناس ، فيفضل بعلو ذلك الإنسان
الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض لأوميروش مع اليونانيين
وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في القدم نفسه
بالدبح وأصدقائه من اليونانيين ، وخص عدوه له عظيمًا بالمجبو هو وقومه
السادين اليونانيين في حروب وقت ينهم ، فكان رب النعمة العظيمة

بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتذروا فيه أنه كان رجلاً إلهياً ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ ، وذلك أن الإرادة مبتدأ الخير ، وقبل التغير أعظم من إرادة التغير ، والذى يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوى الآلباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل — فهو أفضل باطلاق ، وفي نفسه ، إذا كان حكمهم في الأشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوى لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل آخر مما لا يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس آخر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكم الأول — أعني الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشراع — أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت المادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر حكمهم أفضل .

ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظن به أنه قد عظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالتهم المقدرة العظيمة والشقاء الكبير لكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جداً جداً بمثابة سقراط وغيره .

وقدمة الشيء إلى جزئياته يختل في الشيء أنه أعظم . ولذلك لما أراد أومروش الشاعر أن يعظم الشر الذي لحق المدينة أخذ بذلك جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة لمح المخ .

وكل ذلك الترتيب قد يختل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا . ولما كانت الأشياء الأعسر وجوداً في نفسها ، والأقل وجوداً ، يُنطَن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة الوجود قد تُرى عظيمة في الواضح التي يقل وجودها أو في الأزمة التي يقل وجودها فيها أيضاً ، أو في الأسنان من الناس التي يقل وجودها فيها . وحد الأشياء التي يعتمد بها المدح أنها التي إذا فعلت بجهل أو بغلط لم تُمدح أصلاً ، والتي يعتمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيما فعلت قد حصلت على التمام ، ولذلك كان حسن قبول الشيء الجيل أكثر من فعل الشيء الجيل » .

إلا أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قاتلون في النقيصة والفضيلة والجبل والقبيح ، لأن هذه هي التي يُمدح بها ويُذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يُمدح الناس والروحانيون (أى الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا في مدح هؤلاء فقط ، بل وفي مدح الأشياء للنفسة وغير المتنفسة .

والجبل هو الذي يختار من أجل نفسه ، وهو مدح وخير ولذيد من جهة أنه خير .

والفضيلة هي ملحة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يُظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أي العدل العام ، والشجاعة ، والروعة ، والغة ، وكثير الملة ، والحمل ، والسخاء ، والتب ، والحكمة ، وسائر الأشياء التي يُمْدح بها ما عدا الفضيلة فليس يسر الوقوف عليها .

وفضل الأشياء التي هي خيرات على الإطلاق كذلك مما يُمْدح به ، ولذلك كان التصub للأشياء التي تكسب الجد ، والمحاماة عنها قد تحمل التصub لها والمحابي عنها من أهل الفضائل التي لا تحصل للإنسان إلا بمعاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرها . والإنعام على الشير إذا لم يستند للنرم منه شيئاً هو مما يُمْدح به .

ومن الشرف إلا يحتاج الإنسان إلى آخرين ، بل يكون مكتفياً بنفسه . وقد يبني أن تأخذ في اللذ والنرم الأمور القريبة من الفضائل والتقائص وهي التقائص التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التي قد توجد عنها التقائص . ومثال التقائص التي توجد عنها أفعال الفضائل ، فتُؤْمِن أنها فضائل ، إلى^(١) الذي قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوم به أنه حليم ، والبله الذي قد توجد عنه أفعال خوى الست ، فيتوهم بذلك أنه ذو سمات .

ومثال ما يوهم به أنه نبيضة ، وليس بنبيضة ، ما يرضي الكبير الملة من أن يتعارق عن الأمور البسيطة فيظن به أنه يضليل ويخدع .

(١) إلى : المسر والعجز عن الكلام .

وقد ينبغي أن يكون المدح بحضور الدين يحبون المدح ، ومن المدح بالأشياء التي من خارج مدح الآباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح للمرء بما تسمى إليه همة من المراتب ، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار .

وجودة البحث التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائل الأشياء الاتفاقية التي يُمدح بها واحدة في الجنس ، وليس هي والفضائل واحدة بالجنس ، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة — أعني محظوظاً بها — كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة . وهذا إنسان يدخلان جيئاً في باب المدح وباب المشورة » .

ثم ينتهي التلخيص فائلاً :

« وينبغي أن يستعمل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتنميته ، وهو أن يخلي في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه وحده فعل هذا ، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير . فإن هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالمدوحين الذين في النهاية ، ويقيسوا أنفسهم معهم داعماً ، فقد ينبغي أن يتشبهوا بأولئك ، وأن يجرروا سيرتهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فإن فضائلهم في نمو دائم ، ومقاييس الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل » .

٣ - ابن رشد الطبيب

الطب

تكلم غير واحد من متربحي ابن رشد عن علوه ومشاركته فقالوا إنه كان طيباً فقيهاً يرسل إلى فتواء في الطب كما يرسل إلى فتواء في أحكام الشريعة، وقد كان عمله في القضايا معتبراً بعلمه في الطب عند أبناء الموحدين، وإن تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقتها، ولكنها — ولا شك أيضًا — كانت غالبة على تفكيره ملحوظة في كثير من آرائه الطبية، وربما كانت آراؤه أسطور حيث عرض الكلام عن القلب والدماغ وعلاقتها بالنفس الحية والمقل المفرد — أرجح عنده من كلام جالينوس، مع إساتذته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم.

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من بسم الإنسان، فهو خلاصة مذهب أسطورى وجود الله ووجود العالم، إذ كان أسطور يقول عن الله إنه «المحرك الأول»، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك، وإلا لزالت نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة، والمقل لا يستمر إلى الدور والتسلل في الأسباب الماضية.

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب «الكليات» :

«تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إنما يُحرك لأن يتحرك، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر، فإن كان هذا أيضاً جسماً مرّ الأمر إلى غير نهاية، أو يكون هنا محرك يحرك لا لأن يتحرك، وذلك بالطبع جسماً، وهذا أحد ما يظهر منه أن الحركة الأصلي للحيوان في هذه

الحركات ليس بجسم أصلًا ، وأنه قوة شفائية ، ولتنزها — كما قلنا — القوة الحية إذا افترضت إليها التزويد ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا الحرك الذي ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون التحرك الأول عنه جسما ، وذلك بأن يكون التحرك عنه كالمهول له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن في الحرك الأقصى للحيوان إلا يكون في غير هول ، كما يقال إن هاهنا مبادئ لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلتنتظر أي جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهر أنه الحرارة الفريزية التي في أجسام الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركاتها .

وبالجملة فهو من بين نفسه ، وما قيل في العلم الطبيعي ، أن أحد ما يؤخذ في حد هذه الحركات هي الحرارة الفريزية ، وبخاصة أفال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جاليوس يرى أن ينبع هذه الحرارة هو المعاوغ ، وأنها تثبت منه في الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن المعاوغ خادم في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعني أنه يتدلى ، وأن هذه الحرارة ينبعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التي تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشي في حين مشيه تنتشر في بدن حراة لم تكون قبل ، والعضو الذي شأنه أن تنتشر منه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الإنسان شيء يفرزه واقبضت الحرارة الفريزية إلى القلب ارتفعت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك ، وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبرة الأولى في

هذه الحركة — وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية — هي في القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن القوة التزويعية في القلب ، والدماغ خادم لها على أنه مدخل لها ، وسواء توهد التعديل بحزم العصب أو بروح نفساني يرى فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا المصبات المحوفان اللتان تأتيا في العينين ، وأما المتحرك الأول عن الماء الترزي فإن جالينوس يرى أنه العضل ، أما في الأعضاء التي ليس فيها عظام ولا هي مفاصل في نفسه ، وأما في المفاصل فالآوتار النابعة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العضل إذا أقيض إلى نفسه الجذب ذلك الوتر ، وأنه مربوط بطرف العظم يتمحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان العضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة للموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتُعْسِك المضادة لها عن فعلها ، فإن عملت كلاماً في وقت واحد استوى العضو وتعدد وقام .

مثال ذلك الكف إذا مدعا العضل الموضوع في ظهرها اشت إلى خلف ، وإن مدته جهيناً استوت وقامت .

والعضل الموجود في البدن كما قلنا عن رأى جالينوس خمسة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . بلغ « .

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب ، أو مثال من موافنته بين رأى أستاذ الفلسق وأستاذه الطبي ، فإنه مع إنسانه في عرض الآراء يدور مرجحاً لنجدية الفلسفة على حجة الأطباء .
ولم يكن ابن دشـن في طبعه ناقلاً سخيفاً بالنقل ، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنشورة شيئاً من تجاربها سواء فيما يرجع إلى فهم الملة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بفراتط وجالينوس للإقليم المعتدل بوطنيها اليونان فيجعل الأندرالس شللاً لاعتلال الإقليم ، ويصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .

* * *

ونحن ناقلون من كلامه في الطب بموجهاً لتأليفه وذجاً لشرحه ، فمن تماذج تأليفه ما نقله من كتاب « الكليات » ، ومن تماذج شرحه ما نقله من تفسير لأرسوارة ابن سينا في الطب ، وهي خططه بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال في مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يُلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان ، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالقدر الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ، ثم تنتظر في حصول غايتها كمالاً في صناعة الملاحة وقد الجيومن .

ولما كانت الصنائع الفاعلة — بما هي صنائع فاعلة — تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثاني معرفة النباتات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك النباتات في تلك الموضوعات — اقتسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة . فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية

المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض — اقسم هذا الجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ما هي الصحة بجميع ما به تقوم ، وهي الأسباب الأربع التي هي العنصر والصورة والتفاعل والفاية وجميع لواحقها . والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس في معرفة مائة الصحة والمرض كفاية في حفظ هذه وإزالة هذا ، اقسم هذان الجزئان أيضاً إلى جزئين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة ، أيضاً والمرض ليسا بينيـن بأنفسـما من أول الأمر احـتـيج أيضاً إلى تـعـرـفـ العـلـامـاتـ الصـحـيـةـ وـالـمـرـضـيـةـ ، وـصـارـ هـذـاـ أـيـضاـ أحـدـ أـجـزـاءـ هـذـهـ الصـنـاعـةـ .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما اقـسـمتـ هـذـهـ الصـنـاعـةـ إـلـىـ سـبـعـةـ أـجـزـاءـ عـظـيـزـ .

الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس ، البسيطة والمركبة .
والثاني : تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها .

والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .

والرابع : العلامات الصحية والمرضية .

والخامس : الآلات وهي الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه في حفظ الصحة .

والسابع : الخيلة في إزالة المرض .

ونحن نقصد في ترتيبها هاهـنـاـ إـلـىـ هـذـهـ القـسـمـةـ ، إـذـ كـانـتـ هـيـ القـسـمـةـ الـذـاتـيـةـ لـهـ .

ثم أشار إلى السنامات التي (تسلم عنها) صناعة الطلب كثيراً من مبادئها فقال :

«إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح .

« فاما العلم الطبيعى فإنه تقسم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيما الأسباب القدمة ، كالإسقاطات (العناصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التجريبية فإنه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فإن الذي يدرك منها بالقياس نزر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدهه الطريقة التجريبية .

وأما صناعة التشريح فإليها تتسلل منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ "للسلمة في تلك الصناعة ، بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى — وجدت تلك المبادئ في صناعته من حيث هي مشهورة ، وبخاصة في التي لا يتحقق له فيها الوقف على اليقين في جميع أجزائها ، كتجربة الأدوية . فإنه بالإضافة إلى الوقف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بطراط العسر الإنساني في قوله : العسر قصير ، وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر في زماننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح .
إذ كانت هذه الصناعة قد دُمرت .

ويينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطيب يشارك الطيب . إذ كا
بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطبع . لكن يفتقر

بأن هذا يتطرق في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية ، وينظر الطبيب فيما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوى عليها هذه الصناعة إلى طول مراولة ، وحينئذ يمكن أن يوجد لها في الماء ، فإن الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلتحقها عند إيجادها في الماء أعراض ليس يمكن أن تكتب . فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات في الماء ، وذلك ك الحال في الصنائع الصناعية التي تستعمل الروبة .

وأرسطو يختص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر أن ما قيل في حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما أنه حد غير صحيح . وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذي به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعي ، وكذلك أيضاً لا يلغى إلى ما يقولونه من الحال التي ليست بصحة ولا بمرض ، فإنه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و (لا ضرره) وسط ، وإنما يختلف بالأقل والأكثر ، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منها في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر ، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر ، وهذا يتنـى مما قيل في العلم النظري

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي : إما أورام وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج — أعني الحار والبارد ، والرطب والبايس ، ويُستدل على واحدٍ واحدٍ منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم ، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجه المسئ صداعاً ، إلا أنه في المزاج الحار أحدٌ .

وأما الرطوبة والبيوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر المواس ، وعلى البيوسة بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أولياً ، وربما كان من عضو آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويُستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج عند تهوع^(١) المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملة أنه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بقصاصاته . وربما كان بمشاركة العرقين السباتيين كما يترى في الصداع المسي شقيقة ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جمع البن ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد صنف الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة ، والاستدلال هنا على العضو الآلم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم ،

(١) : تقلياً . والمواع والمرواعة : القهوة .

وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاختلاط الذي يكون بمشاركة عضو آخر كالذى يعرض من ورم المخاط .

فأما كيف يستدل من هذه الأمراض الدالة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك — فإن الذى يكون منها صفراؤيا يعرض لصاحب خيالات ردية ويخيل إليه كأن زثراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيبهم سهر ، وإذا اتبهوا اتبهوا مذعورين . وأما الذى يكون عن الدم فإن السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذى يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذى يكون عن السوداء فإن فساد الدهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذى يكون عن البلغم فإنه يكون عنه تعطل في القوى النفسانية «

بعض الأغذية

١ - الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين — والتين في مزاجه حار رطب يتحمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية ، وأفضله أنه نضيجاً .

العنب — وأما العنبا فإنه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، ينحصب البدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح في المضموم كلها ، بخلاف التين ، فإن الرياح المتولدة عنه إنما هي في المعدة والأمعاء .

وأما الزيت فحار رطب ، منضح ، تافع للكلب ، وأما بيذه فهو أضعف في أفاله من الماء ، وهو بالجملة ينوب منها .

التفاح — التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوى الدماغ بالشمس ، وهذا كله بطريرته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة في المضم الثاني والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسل ، وذلك أنه يخنق الرياح التولدة عنه شرائين الرئة . . . هكذا حكاه أبو مروان بن ذهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفحة .

الكتري — أما الذي لم يدرك منه نضج فيارد يابس ، وأما الذي أدرك فمتدل أو مائل إلى البرد قليلاً لأنه مركب من حلاوة وحضة ، وبقى أفاله التوالث قبض البطن ، وخاصته قطع العطش .

السفرجل — أغفلت جوهرة من الكتري وأكثر قبضاً ، وذلك صار بده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس ويتعفع من الخفقان شمه كما يدفع الكتري وهو في ذلك أقوى .

الرمان — منه الحار ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفحة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة .

النحوذ — بارد رطب يحدث أخلاطاً زجاجية ، خاصته أنه إذا شرب منه المرضى ، يدفعونه من بطن المعدة ، وأما لب نواه فإنه يجعل الوجه ودهنه يدفع من ثقل الصمم ، وعصاراته تقتل الديدان .

الشمش — وأما الشمش فإن مزاجه يقرب من مزاج الملوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الملوخ .

البقر — هذا نوعان : أحյض وأسود ، وكلامها إذا أدرك بارد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخي في المعدة بعض إرخاء .

٢ - البقول والحبوب

الباقلي — إما أن يكون معتدلاً في الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلاً إلى الحر قليلاً ، وبذلك صار يحمل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه فتح كثير ، وليس في الطبع قوة على إذهب فتحته ولو طبع كل الطبع كما يقول جاليتوس ، وزعموا أن خاصته الإضرار بالفکر ، وإن من تناوله عليه لا يرى رؤيا صادقة .

المحص — حار باعتدال ، رطب ذو فحة أحياناً ، وأفعاله التوالث أنه يزيد في المنى ويذر البول والطس ويفتح الحصى الأسود منه ، والذي يؤثر كل منه رطباً يولد في المعدة والأمعاء فضولاً كثيرة ، والمقلو منه ومن الباقلي أقل فحة إلا أنه أسر هضا ، اللهم إلا أن يخلقه الإنقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك ضرورة لكترة ما يتولد عنه من الروح وذلك يعين على الباه .

العدس — بارد يابس ، يولد دمًا أسود ، ويطلق الدم المتسب ، ولا سيما إذا طُبخ بالخل ، وأفعاله التوالث أنه يقطع الباه ويولد ظلة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

التروس — يابس أرضى مر ، فإذا شع في الماء حتى تذهب مراةه كان غذاء طيباً ، وهو إذا استعمل مرًا قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف ويدر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز — غليظ الجوهر ، قريب من الاعدال في الحر والبرد ، يقطع الإسهال ، وهو غذاء للزيد إذا طبخ بالبن .

اللوبياء — إلى الحرارة ما هي ، والرطوبة ، تختسب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصة الآخر منه ، وترى أحلاماً وتضرر الرأس .

الدخن — بارد يابس . عاقل للبطن ، قليل الشذاء .

الفرة — يابسة ، قليلة الشذاء .

الجلبان — بارد يجفف ، قليل الشذاء .

الرياضة

« الرياضة هي حركة الأعضاء إرادةً ما .

وذلك (أولاً) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية .

و (ثانياً) للأعضاء التي تتجاوز هذه ، وهي الأوردة وألات النداء .

ولما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلى ،

وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البدن ، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان ،

ومنها ما هي رياضة مخصوصة بعضوي ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ،

والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يتحقق على من كان على بحركة الأعضاء .

أى رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تتقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء نفسها .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين الأمرين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاءه بعضاً ، وهو يوجد فيها السرعة والبطئ .

وإما أن يكون مقاومة ينته وين محرك آخر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ومن هذا النوع إشارة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ، وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطوفون بالحرووب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تشمية الروح الغريزية ، وتندفع الفضول عن آلات النداء وتحليلها وتطيب الأعضاء نفسها ، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تشمى به الحرارة ، وهذا إذا استعملت بعد تمام المضم نعمت هذه المنفعة التي ذكرنا ، وأما متى استعملت والنداء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء نفسها أن تجتذب النداء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة المعاضة إنما يمكن فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يمكن فعلها بالحركة ! ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبينا أثرجيا^(١) لا شديد الحركة ، ومقداره في القوة هو أن يتتدى^{*} البدن يبرق والنفس يتتساعد .

« وأما الرياضة القوية فإنما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ،

(١) الأثرج والأترنج : ثغر من جنس اليسون ويقال له أيضاً الترنج

فهي بذلك تضعف كما نرى ذلك في أصحاب المهن القوية .
وأما الضميمة فإنها لا تستفرغ كل ما يجب لاستفراغه ، فذلك كانت
زادنة في الأعضاء ومتمية للأبدان .

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ،
فذلك يبين من حال المقصورين في السجون ، فإنها تصرف وجههم وتفسد
ساحتهم وتخل أفالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا في الإنسان فقط ،
بل وفي جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور في الأقاصص وغير ذلك ...»

شرح أرجوزة الرئيس

وفيها يلي مثال من شرمه في الطب مقتبس من رسالته في التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو
من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمه وبعد ولادته :

الطفيل يحفظ في بطن أمه كي لا تصيبه آفة في جسمه (كذا)
يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فتحل عضو من
أعضاء الطفل .

والظئر أن تطعنه أو تسقيه فاختز له مدة من سن التربية
يقول : والظئر التي تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون
حسنة المزاج من أجل لبنيها ، وإن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان
يريد غير المرضعة فعنده أن تكون عارقة بتدبير الأطفال ، أعني بتنديتهم
واحتمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل في معدتها كي لا يرى النساء في شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لها كثيراً اضطراب المعدة ، وذلك في أول حملها ، ويعرض لها شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها في معدتها لأن تطعيمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الرديمة .

ويصلح الدم وينقى الفضلُ ذاك الذي يكونُ منه الطفل
إذا هاجها دمٌ فلا تقصدُها بل بالبرود واللطاف تقصدُها
يريد . واسقها ما يروق للدم ويصفيه ، وإن هاج بها الدم فلا تقصدُها
واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمتغيرة له ، وإن أمر ذلك لأنه
يخالف من القصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل في خاصة :

ادعنه بالقابض عند شدّه حتى ترى صلابة في جلده
ووجهه تتنفسه من أخلاطه ووسط الشد على قاطه
يقول : ادعنه بالأدهان القابضة عند شد قاطه ، ووجهه بالماء البارد
المعتدل الحرارة ، ولينظر من الأوساخ ، واجعل شد القساطط عليه متوسطاً .
وجالينوس يأمر بأن يسحق الملح وينذر على الأطفال حين يولبون .

أزنه في يقطنه الضباء كيما يرى النجوم والسماء
كثير له الألوان بالنهار لكي تقويه على الأ بصار
هذه وصية في رياضة بصره وقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل
عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم في يقطنه الموضع المضيئ ، وأن
يحصل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .
ناغيه بالأصوات في تصليبه كيما تقويه على التكلم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة التكلم كما يفعل الطير الذي يقبل تسليم الكلام .
وامنه أن يقصد أو أن يسهل حتى يرى إنفاسه قد اخْتلا
وما اعترى من ورم أو حب فلا تقابل له بجذب
يقول : والطفل لا ينبغي أن يقصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المفحة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورم أو حب فلا تقابل له بجذب
فلا أدرى ماذا يريد بالجذب ، فإن كان يريد بالجذب تسليم المادة إلى غير جهة العضو الورم ، وذلك بالقصد المضاد فهو منطوف في نفيه عن القصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية المخاذبة فهذه وصية تعم الأطفال وغيرهم في الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمرزتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا في ذكر أمرزجة الأزمة - أي الفصل ، فقال :

أقول في الزمان بالتقدير إذ لا سبيل فيه للتحرير
فالشتاء قوة البلغم وللرياح هيجان اللدم
والمرة الصفراء للصيف والمرة السوداء للغريف
« لما تكلم في أصناف أمرزجة الإنسان أراد أن يتكلم في أصناف
أمرزجة الزمان . فقوله : فالشتاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب
كمزاج البلغم ، وذلك البلغم يتولد فيه . »

وقوله : (ولربيع هيحان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ، ولذلك الدم يكتف فيه .

وقوله : (ولمرة الصفراء للصيف) يعني أنها تتوالد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس . (ولمرة السوداء للخريف) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء ، ولذلك السوداء تتوالد فيه .

وما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافاً لرأي جاليتوس في كتاب المزاج ، لأنه صرخ هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل ، أى الذي توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة ، التي سببها البرد واليس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلط ، لadem ولا غيره .

وبالمجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شيء بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التي توجد في هذا الوقت تهدى بحسب ضرورة أن يكون حاراً رطباً ، ويكون معتدلاً ، لأنه وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلط على أن الأمرية أربعة ، أعني المركبة .

ولو وجد مزاج معتدل يعني أن الإسقفات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأولى ، وكانت له صورة واحدة » .

ـ ـ ابن رشد الفقيه

وأبن رشد الفقيه ، كابن رشد الطيب ، وأبن رشد الفيلسوف ، تحصل بمحضها ويستقصى الأكبر الأعم من أصوله وفروعه ، وقد كان على منصب الإمام مالك كأكثر أهل المغرب ولكنه كان يتنحى المذاهب في المسائل الخلافية ، ولد كتاب في الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه في التأليف ، فإنه نافع للمبتدعين المحتجزين والمحصلين المتبعين ، وقد ذكر ابن أبي أصيبيه وغيره كتاب المقدمات في الفقه بين كتب ابن رشد الفقيه وهو حسناً يسهل التنبية إليه لمن ألق نظرة على الكتابين ، إذ هما في موضوع واحد على نفس متقارب من التوسط بين الإسهاب والإيجاز ، ومن المستبعد أن يستغل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقرئ لأبن رشد البلد في كتاب « أزهار الرياض في أخبار عياض » وذكره من تواليفه كتاب المقدمات لأواوائل كتب المدونة ، وكان ابن رشد المفید يشير في « بداية المجتهد » إلى كتاب المقدمات تقول كلاماً ممكناً جدي رحمة أمه عليه في المقدمات ، فهو على التحقيق من مؤلفات البلد لا من مؤلفات المفید .
ونحن ناقلون هنا كلامه في المقدمات على سبيل المثال لإساحته وكتورته ورأيه في مهام عمله .

قال في كتاب « الأقضية » من « بداية المجتهد » :

ـ ـ « والنظر في هذا الباب فین يجوز قضاوه ، وفيما يكون به أفضل ،
ـ ـ فاما الصفات المشترطة في الجواز فأن يكون حرّاً مسلماً بالذات ذكرأً عاقلاً عدلاً .

ـ ـ وقد قيل في المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به .
ـ ـ وانختلفوا في كونه من أهل الاجتہاد ، فقال الشافعی يجب أن يكون
ـ ـ من أهل الاجتہاد ، ومثله حکی عبد الوہاب^(۱) عن المذهب ، وقال
ـ ـ أبو حنيفة : يجوز حکم العاشر . قال القاضی : وهو ظاهر ما حکم به جدي

(۱) عبد الوہاب بن علی بن فصر مؤلف التصریفة للذهب مالک وشرح المدونة ، ولد بین داد
ـ ـ وتوفی بمصر (۴۲۴ هجریة و ۱۰۳۱ میلادیة)

رحمة الله عليه في التقدمات عن المذهب ، لأنَّه جعل كون الاجتِهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا في اشتراط الذِّكورة فقال المُجْهور . هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضيَاً في الأموال . قال الطبرى : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافاً في اشتراط الحرية ، فن رد قضاة المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، وقلتها أيضاً على العبد ، لتفصان حريتها ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيها بجواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إنَّ الأصل هو أنَّ كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف في مذهب مالك أنَّ السمع والبصر والكلام مشترطة في استمرار ولاليته ، وليس شرطاً في جواز ولاليته ، وذلك أنَّ من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز فإذا وُلِيَ عُزل وفسخ جميع ما حكم به ، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليس شرطاً في الجواز ، فإذا وُلِيَ القضاء عُزل وقد ما حكم به ، إلا أنَّ يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاة عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعى يجزئ أن يكون في مصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منها ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز ، وإن شرط الاستقلال لكل

واحد منها فوجها : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع المصلحة في اختيار أحدهما وجب أن يقتربا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس في كتبهم ، وقد اختلفوا في الأولى : هل يجوز أن يكون قاضيا ؟ والأبين جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمينا . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعى القولان جميعا ، لأنه يحصل أن يكون ذلك خاصا به لموضع العجز ، ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم ، وتوليته للقاضى شرط في صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

وأختلفوا من هذا الباب في شود حكم من رضيه المداعيان من ليس بوالٍ ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعى في أحد قوله : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضى البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضى يحكم في كل شيء من المحرق كان حقاً له أو حقاً للأدميين ، وأنه ثابت عن الإمام الأعظم في هذا المعنى ، وأنه يصدق الأنكحة ويقدم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة في المساجد الجائعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف في المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر في الجهة ولا في غير ذلك من الولاة ، وينظر في التجير على السفهاء عند من يرى التجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحكم يحمل للمحكوم له وإن لم يكن في نفسه حلالا ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحكم الظاهر

الذى يعتريه لا يحمل حراماً ولا يحرم حلالاً، وذلك في الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام . إنما أنا بشر ، وإنكم تختصرون إلـيـاً ، فقلل بعضكم أن يكون ألمـنـ بمحـجـتهـ منـ بـعـضـ فـاقـضـىـ لـهـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ أـسـمـعـ مـنـهـ ، فـنـ قـضـيـتـ لـهـ بـشـىـ ، مـنـ حـقـ أـخـيـهـ فـلـاـ يـأـخـذـ مـنـ شـيـئـاـ ، فـإـنـماـ أـقـطـعـ لـهـ قـطـعـةـ مـنـ النـارـ . واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحمل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الأموال والترويج في ذلك سواء ، لا يحمل حكم الحكم منها حراماً ولا يحرم حلالاً . وذلك مثل أن يشهد شاهداً زور في امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة ، قال الجمهور : لا تحمل ، وإن أحملها الحكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه : تحمل له . فعدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الخفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد التلاعنة كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحملها لغيره ، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا حكم الحكم ، وكذلك إن كانت هي الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والإقرار ، أو بما ترکب من هذه ، ففي هذا الباب أربعة فصول » .

١ - أهم المراجع العربية

مقدمة ابن خلدون	تهافت التهافت
تفح الطيب	فصل المقال . . .
المعجب في تلخيص أخبار المغرب	الكشف عن مناهج الأدلة . .
إخبار العلماء بأخبار الحكام	بداية المجهود ونهاية المقتصد
وفيات الأعيان	تفسير ما بعد الطبيعة
جهرة أنساب العرب	تلخيص كتاب المقولات
قصة حى بن يقطان	تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو
كتاب الأخلاق لأرسطو	شرح أرجوزة الطب لابن سينا
حضارة العرب في الأندلس	الكلبات

٢ - أهم المراجع الأجنبية

<i>Renan</i>	: Averroès et l'Averroïsme
<i>Maurice de Wulf</i>	: History of Medieval Philosophy
<i>Joseph Maccabe</i>	: Splendour of Moorish Spain
	: Legacy of Israel
<i>William James</i>	: Principles of Psychology

فهرست

الفصل الأول

عصر ابن رشد .

صفحة

٥

١ — الحركة العلمية

٩

٢ — الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

١٥

٣ — الحركة الاجتماعية

الفصل الثاني

ابن رشد في عصره

١٨

١ — حياة ابن رشد

٢١

٢ — نكبه وأسبابها

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

٢٧

١ — آثار ابن رشد

٢٠

٢ — فلسفة ابن رشد

٢٥

٣ — قيم العالم

٢٩

٤ — علم أقه بالجزئيات

٣٠

٥ — خلود النفس

٤٩

٦ — أثر الفلسفة الرشيدية

٥٠

٧ — قوة الأثر

٥٨

٨ — خاتمة

الفصل الرابع

مجموعة نواعن الفكر العربي

مجموعة جديدة جامحة تقدم نواعن الفكر العربي في جميع تصوره ، كما يصورهم وينزجمهم نواعن الفكر العربي في العصر الحاضر من كل قطر وبلد ، فهى تعنى بالشعراء والكتاب ، كما تعنى بالفلسفه والحكماء ، وتناول أعلام اللغة كما تناول أعلام التاريخ . وقد رأت دار المعرف أن تهدى في كل بحث من هذه البحوث إلى المختصين به وذوى الخبرة والدراسة فيه ، فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع الترجم له مفسر المعانى بين الأغراض .

• اقرأ فيها :

- ١ - ابن رشد . ٢ - الباحظ . ٣ - الشيخ نجيب المداد .
- ٤ - محمود سامي البارودي . ٥ - ابن زيدون . ٦ - الشيخ ناصيف البازجي . ٧ - إخوان الصفاه . ٨ - بشار بن برد . ٩ - بديع الزمان المدائى . ١٠ - أبو الفرج الأصفهاني . ١١ - ابن الروى .
- ١٢ - القرذق . ١٣ - السهرودى . ١٤ - الشيخ إبراهيم البازجي .
- ١٥ - الشنوى . ١٦ - البحتري . ١٧ - الخسائى . ١٨ - ابن قنية .
- ١٩ - جرير . ٢٠ - ابن القفع . ٢١ - أبو حيان التوحيدى .
- ٢٢ - ابن سينا . ٢٣ - عبد الرحمن الكواكبى . ٢٤ - رفاعة رافع الطهطاوى . ٢٥ - حليل مطران . ٢٦ - ولى الدين يكن .
- ٢٧ - صفى الدين الحللى . ٢٨ - الياء زهير . ٢٩ - جمال الدين الأدقسى . ٣٠ - ثقى الدين بن حجة الحموى . ٣١ - القارابى .
- ٣٢ - ابن رشيق القيروانى . ٣٣ - القاضى الجرجانى . ٣٤ - حسان ابن ثابت . ٣٥ - قاسم أمين . ٣٦ - ضبيان الدين بن الأثير .
- ٣٧ - يعقوب صروف . ٣٨ - المسعودى . ٣٩ - أمين الرحجانى .
- ٤٠ - حسن المطار . ٤١ - الشريف الرضى .

To: www.al-mostafa.com